UNIVERSITÉ DE FRANCE.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

# ÉTUDE CRITIQUE DU TRAITÉ

DE

# ECCLESIASTICA ET POLITICA POTESTATE

## D'EDMOND RICHER.

..... *Florere potest ad tempus iniquitas, permanere non potest.*

..... L'injustice peut triompher momentanément, mais elle ne peut être permanente.

SAINT AUGUSTIN.

## THÈSE

PRÉSENTÉE

à la Faculté de Théologie protestante de Strasbourg,

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

*le août 1863, à heures du soir,*

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE,

PAR

**E. J. LAROMIGUIÈRE-LAFON,**

DE SAINT-HIPPOLYTE-DU-FORT (GARD).

STRASBOURG,

TYPOGRAPHIE DE G. SILBERMANN, PLACE SAINT-THOMAS,

1863.

A LA MÉMOIRE DE MA MÈRE.

A MON PÈRE.

A MA BELLE-MÈRE.

E. LAROMIGUIÈRE-LAFON.

A MONSIEUR EHRMANN,

DOYEN DE LA FACULTÉ DE MÉDECINE DE STRASBOURG, OFFICIER DE LA LÉGION D'HONNEUR.

A LA MÉMOIRE DE M. LE PROFESSEUR FORGET.

A MESSIEURS

MIÉCAMP, BONHOURE ET ALPHONSE BLANC.

A MES AMIS.

E. LAROMIGUIÈRE-LAFON.

## FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG.

---

M. BRUCH ✻, Doyen de la Faculté.

MM. BRUCH ✻.
RICHARD.
FRITZ.
JUNG ✻.
REUSS ✻.
SCHMIDT.
} Professeurs de la Faculté.

---

M. JUNG ✻, Président de la soutenance.

MM. JUNG ✻,
REUSS ✻,
BRUCH ✻,
} Examinateurs.

*La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.*

# INTRODUCTION.

## HISTORIQUE.

Edmond Richer, dont nous avons voulu examiner l'ouvrage, n'a eu pour but, dans tous les travaux de sa vie, que de soutenir et de faire prévaloir les doctrines de l'Église gallicane. Ce savant docteur comprit que les maximes, au triomphe desquelles il se dévoua, « touchaient aux fondements de l'ordre public, garantissaient la paix de l'État et la liberté de l'Église[1] ». Toutefois nous devons ajouter ici que ce n'est point en particulier l'autorité des rois que le gallicanisme protége, mais selon la déclaration de notre auteur lui-même, celle du souverain politique dans toutes les formes du gouvernement. On voit facilement, d'après cet aveu, que Richer considère la réunion de l'église et de l'état comme un fait accompli et qu'il ne lui vient pas à la pensée de porter sur un autre terrain, que sur celui de ce principe, le débat qu'il engage. Nous allons donc nous contenter de le suivre pas à pas sur la base qu'il a voulu admettre, ne soupçonnant pas peut-être que l'avenir soulèverait un jour, une question de légitimité par rapport, au fondement même sur lequel il a étayé son argumentation.

Les traditions que peut invoquer l'Église gallicane,

[1] Huet, *Du gallicanisme dans l'ordre civil et religieux* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1855).

remontent fort loin. L'Église d'Afrique, si illustre dans les temps les plus reculés de l'histoire du christianisme, avait excité l'émulation du clergé des Gaules et lui avait transmis le noble héritage d'une légitime indépendance.

Mais l'exemple de saint Cyprien, quelque glorieux qu'il soit, pourrait bien ne constituer qu'une noble exception. Il faut donc chercher, ou avant lui ou après lui, des preuves moins individuelles et par conséquent plus générales et plus puissantes. Nous les trouvons, sans aller plus loin, dans les traditions de l'Église, qui nous montrent déjà en vigueur dès le siècle apostolique, le principe démocratique et la coopération de tous les membres de la communauté au gouvernement de cette même communauté, par cette parole adressée aux premiers chrétiens : « Vous êtes rois et sacrificateurs[1]. » Nous les trouvons encore dans cette parole du Sauveur : « Quiconque voudra être le premier entre vous, qu'il soit votre esclave[2], » parole qui établit d'une manière irréfutable l'égalité entre les apôtres. Or l'Église romaine n'a jamais songé à établir sur le privilége des Douze sa doctrine de la suprématie papale. Elle prévoyait l'insuffisance de cet appui, et n'a pas voulu s'en servir.

Il reste donc suffisamment établi que la puissance ecclésiastique n'a jamais pu être fondée sur cette base. Mais outre ce point, nous en avons un autre à faire ressortir : si l'Église seule peut se gouverner, puisque tous les membres de l'Église sont égaux, il faut que

[1] Pierre I, 9, ὑμεῖς δέ, γένος ἐκλεκτον, βασίλειον ἱεράτευμα.

[2] Matth. XX, 27, παί ὃς θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος, ἔστω ὑμῶν δοῦλος. Marc IX, 35; X, 44.

cette Église se donne de son propre consentement une constitution et une discipline qui garantisse la liberté spirituelle de tous ses membres et fasse avancer le royaume de Dieu dans les âmes. Il a fallu alors, pour interpréter la doctrine dans toute sa pureté, pour donner à ces interprétations une force de loi, réunir en assemblée solennelle les membres de l'Église, mais comme il était matériellement impossible de réunir tous les fidèles dans une même assemblée, on a restreint cette mesure au clergé. Ce dernier s'étant accru par la propagation des principes du christianisme, on a dû restreindre encore la délégation au concile œcuménique et ne l'étendre qu'aux chefs du clergé, c'est-à-dire aux patriarches, aux métropolitains et aux évêques.

C'est par ces considérations que les conciles en sont venus à se former tels qu'ils sont aujourd'hui.

Ainsi que nous l'avons dit, la fonction des conciles était de décréter des canons, qui sont les lois de l'Église. Le concile avait donc ce que nous appellerions aujourd'hui le *pouvoir législatif*. Mais on sentit de bonne heure le besoin d'un pouvoir séparé de celui-là et qui fît dans l'ordre des faits ce que le premier faisait dans la sphère des doctrines. Pour mettre de l'unité dans ce grand ensemble d'intelligences, dont les interprétations ne pouvaient jamais, même sur les points les mieux déterminés, être absolument identiques, on résolut de donner à l'un des membres du clergé, choisi par tous les autres, une autorité décisive; de telle sorte qu'un canon une fois rendu, lui seul serait chargé d'en prescrire la pratique aux autres pasteurs des Églises particulières et de les contraindre, si besoin était, à les exécuter. Cela se fit au moyen d'une pression morale, exercée

au nom de toute l'Église et qui plus tard s'appela *excommunication* et *déposition*, quand les papes s'en furent rendus, ainsi que de beaucoup d'autres pouvoirs également usurpés, les détenteurs uniques et arbitraires.

C'est contre cette usurpation qu'a protesté l'Église de France, voulant s'en tenir à l'autorité souveraine des conciles et ne supportant pas que la monarchie absolue fût substituée au régime aristocratique, auquel elle s'était arrêtée en sortant du régime populaire.

Elle n'a donc admis qu'avec une grande réserve les preuves que les papes ont fournies de leur prétendue infaillibilité et de la puissance incontestable que cette infaillibilité communique à leurs moindres décisions. L'Église de France et la monarchie française ont suivi une ligne parallèle pour s'opposer aux prétentions excessives que la papauté affichait sur l'une et sur l'autre : sur l'Église, en voulant, au nom de l'infaillibilité papale, atteindre l'autonomie dont elle jouit par les conciles; sur la monarchie française, en voulant, au nom de cette même infaillibilité, envahir le domaine du pouvoir temporel et en faire une dépendance de la puissance spirituelle.

Le clergé et les rois de France menacés ne pouvaient répondre efficacement à ces tentatives d'absorption que par un attachement de plus en plus prononcé pour les conciles. Mais comme il était à craindre que les conciles ne fussent réunis que d'une façon trop irrégulière, pour remédier aux démêlés qui s'élevaient entre la puissance civile et la puissance ecclésiastique; ou bien que par suite des envahissements de la cour de Rome et des influences qu'elle faisait agir, elle n'en vînt à être

maîtresse absolue dans les délibérations des conciles, ce qui arriva réellement par la suite, les deux parties menacées, résolurent d'arrêter des conventions qui, une fois consenties, deviendraient le point de départ de la discipline à laquelle l'Église prétendait désormais obéir et par laquelle elle voulait, à l'exclusion du pouvoir individuel des papes, être régie à l'avenir.

On a donné à ces conventions le nom de pragmatiques.

Nous avons en France deux pragmatiques. La première remonte à saint Louis[1], la seconde à Charles VII. Il est nécessaire que nous analysions ces actes solennels de l'Église gallicane, actes par lesquels elle a établi ses libertés et ses franchises. Il faut que, sans nous arrêter au fait extérieur en lui-même, nous allions jusqu'aux principes qu'il révèle. Déjà avant 1268, époque où fut donnée la pragmatique sanction, saint Louis avait déclaré qu'il voulait, *sur le conseil d'hommes influents et sages*, que les églises et que les ecclésiastiques usassent des libertés et des immunités qui constituent celles de l'Église gallicane[2]. Son dessein était de garantir l'Église de France des empiétements de la cour de Rome, et d'arrêter en même temps le développement exagéré de la puissance du clergé à l'intérieur. Il atteignit le premier but par la pragmatique, et le second par l'attitude ferme et digne qu'il sut prendre vis-à-vis des hauts dignitaires du clergé. Aussi

[1] Nous sommes obligés de convenir que cet acte n'a qu'une valeur historique douteuse, quoique toute la politique de saint Louis semble en confirmer l'authenticité.

[2] Statuimus de magnorum et prudentium consilio, quod ecclesiæ et viri ecclesiastici in terris constituti prædictis, libertatibus et immunitatibus utantur, quibus utitur Ecclesia Gallicana (*Lettre de Saint-Louis*, 1228).

est-ce à saint Louis que M. Arthur Beugnot fait remonter la gloire d'avoir par ces mesures « bridé sans aucun scandale la puissance des prélats », d'avoir empêché « que par les interdits ils ne troublassent à leur gré la tranquillité publique. » Car, « en arrêtant le flot des excommunications, saint Louis s'était engagé à repousser celui des interdits[1]. » C'est donc peut-être à ce prince que l'on doit d'avoir introduit les appels comme d'abus et posé les premiers fondements du gallicanisme civil.

Cette pragmatique a donc tout à la fois une valeur chronologique et une valeur canonique. Elle eut pour effet : 1° de conserver l'ancienne discipline et l'autonomie que l'Église a toujours eu le droit d'exercer sur elle-même. Ce principe ressort des quatres premiers paragraphes de ce document historique, par le retour qu'il exige à l'ancien ordre de choses, en invoquant tout à la fois le droit commun, les règles des conciles et les statuts des anciens pères de l'Église.

[1] Cette fermeté fit taire les prélats. *Et oncques depuis n'en oy parler,* dit Joinville. L'intention de saint Louis était que l'autorité ecclésiastique ne pût faire exécuter ses sentences que par le moyen de la puissance civile, et que cette dernière eût le droit d'*examiner si ces sentences étaient justes.* Or ce droit de révision, que saint Louis établit positivement par sa réponse aux évêques, constitua dans la suite une procédure qui eut une grande célébrité, sous le nom d'*appels comme d'abus.* Son but était de brider sans aucun scandale la puissance des prélats, de comprimer les nombreux moyens d'influence qui étaient en leur pouvoir, d'empêcher que par les interdits ils ne troublassent la tranquillité publique. En arrêtant le flot des excommunications, saint Louis s'était engagé à repousser celui des interdits. L'avocat général Servin disait que s'il eût connu celui qui avait introduit les appels comme d'abus, il lui aurait fait ériger une statue. Nous pouvons donc revendiquer pour saint Louis cet honneur singulier (Arthur Beugnot, *Essai sur les institutions de saint Louis*, p. 182 et 183).

2° D'établir cet ancien ordre de choses sur le maintien de la séparation du temporel avec le spirituel; c'est le paragraphe cinquième qui établit ce nouveau fait.

3° De tenir les papes hors de l'État. Cette conséquence est le résultat général et final de la pragmatique qui a eu pour but de soustraire le royaume et l'Église de France à la puissance absolue que les papes revendiquaient sur les deux, et qui, pour arriver à ce but, définit quels sont les actes d'ingérence de la cour de Rome, et en suspend la continuité en invoquant le droit public défendu par les traditions ecclesiastiques[1].

[1] Pragmatique de saint Louis donnée à Paris en 1268, au mois de mars :

Louis, par la grâce de Dieu, roi des Français etc.,

*Ad perpetuam rei memoriam,*

Pour affermir la tranquillité et la sûreté de l'état de l'Église dans notre royaume, pour l'accroissement du culte divin, pour faciliter le salut des âmes chrétiennes, et pour nous assurer la grâce et le secours du Dieu tout-puissant, au pouvoir et à la protection duquel notre royaume a toujours été soumis et auquel nous continuons de le soumettre, nous avons statué et ordonnons par cet édit mûrement pesé et que nous entendons devoir sortir en tout temps son effet, les articles qui suivent:

Art. 1er. Que les prélats, patrons et collateurs ordinaires des bénéfices de notre royaume conservent l'exercice entier de leurs droits, et que chacun jouisse de la direction qui lui appartient.

Art. 2. Que les églises cathédrales et autres de notre royaume jouissent du libre exercice de leurs élections, promotions ou collations.

Art. 3. Que le crime de simonie, très-préjudiciable à l'Église, soit entièrement éliminé de notre royaume.

Art. 4. Voulons et ordonnons que les promotions, collations, provisions des prélatures, dignités et tous autres bénéfices et offices ecclésiastiques, de quelque nature qu'ils soient, soient faits d'après

Nous pouvons donc voir ici quelle était la tendance générale des pragmatiques. Elles demandaient que la discipline de l'Église de France restât ce que la nature des choses veut qu'elle soit, dépendante de l'Église de France et non de la cour de Rome. — Mais le plus important de ces documents est la pragmatique de Bourges. Le concile de Bâle, ouvert le 23 juillet 1431, avait pris une audacieuse initiative, puisque, le 1er octobre de la même année, il avait déclaré le pape Eugène IV contumace et que ce pontife avait été sur le point d'être déposé.

On cherchait dans l'assemblée de Bourges, ce qu'on avait cherché déjà dans les conciles de Constance et de Bâle, à remédier aux désordres qui s'étaient introduits dans l'Église, à la suite du grand schisme d'Occident. Frappée de l'urgence des moyens à employer, l'Église de France se réunit à Bourges. Elle accepta, mais en usant largement du droit d'élimination et de révision, les principaux décrets de ces deux conciles. Charles VII, par son ordonnance du 7 juillet 1438, accepta et fit

l'ordre du droit commun, les règles des conciles et les statuts des saints pères anciens.

Art. 5. Que les exactions et les levées des deniers imposés par la cour de Rome à notre royaume, qui en a été déjà très-appauvri, soit déjà imposées, soit encore à imposer, ne puissent être levées et recueillies sans une cause pieuse, évidente et urgente, ou sans une nécessité inévitable, comme aussi sans notre consentement et celui des Églises de notre royaume.

Art. 6. Nous louons, approuvons et confirmons par ces présentes, les libertés, franchises, immunités, prérogatives, droits, priviléges accordés aux Églises de notre royaume par les lois de nos prédécesseurs, de glorieuse mémoire, ou par nous.

Mandons à tous justiciers etc. Louis.

(De Pradt, *Histoire des quatre concordats*, 1er vol., p. 200 et 201.)

publier, comme lois de l'État, les délibérations et conclusions prises dans cette assemblée[1]. Rien n'est plus beau que le préambule de cette ordonnance, qui témoigne une vue très-nette des malheurs de cette époque. C'est un tableau achevé et du plus saisissant effet[2].

[1] De Pradt, *Histoire des quatre concordats*, p. 204 et suiv.

[2] .....La Providence divine a daigné de nos jours inspirer aux cœurs des fidèles l'idée de réunir dans la ville de Bâle un synode général... pour mettre un terme aux excès et aux dangers des vices et des crimes qui règnent parmi nous et que nous avons vus avec tant de douleur... Après de mûres réflexions, après en avoir délibéré dans notre grand conseil, nous avons convoqué et réuni près de nous, dans notre bonne ville de Bourges, une assemblée nombreuse d'archevêques, d'évêques, de chapitres notables, d'abbés, de doyens, de prévôts, d'autres prélats et ecclésiastiques, de professeurs de droit divin et humain, de docteurs, d'hommes lettrés de l'Université et d'autres personnages de notre royaume et Dauphiné... Plusieurs avis furent ouverts avec autant de sagesse que d'éloquence par plusieurs prélats de la Faculté de théologie et par d'illustres docteurs en droit... Alors nous avons vu que tous étaient enflammés de zèle pour la maison de Dieu. Ils rappelaient tous les âges de l'Église. Dès sa naissance, dans notre royaume et le Dauphiné, la piété de nos prédécesseurs, des prélats des grands et fidèles habitants de nos États, a élevé et construit des églises, des monastères et d'autres lieux religieux; les a dotés d'immenses possessions; les a enrichis de priviléges... Ensuite les saints pères des premiers siècles composèrent des canons et des ordonnances salutaires pour gouverner heureusement l'État ecclésiastique... Tant que ces règles ont été suivies, l'Église de Dieu a été la source féconde de l'honneur et de la vertu... Mais la criminelle ambition, l'insatiable cupidité, sources de tous les maux, violant les droits de l'humanité, commencèrent à abandonner avec mépris les décrets salutaires des anciens pères de la foi et à se précipiter dans le vice: alors suivirent la corruption des mœurs, les désordres, la désorganisation et la décadence de l'État ecclésiastique, les usurpations les plus coupables, les entreprises condamnables, surtout par les réserves des prélatures, des dignités et des autres bénéfices ecclésiastiques, par la multiplicité des expectatives pour la vacance

La pragmatique de Bourges, comme conséquences de ces considérations sur l'État présent de l'Église, déclarait :

1° Que le Saint-Siége était obligé de réunir tous les dix ans un concile œcuménique.

2° Que l'autorité de ce concile était supérieure à celle du pape.

3° Que le pape ne pouvait élever aux hautes dignités ecclésiastiques, sauf à un petit nombre de siéges dont la collation lui était formellement réservée.

4° Que pour tous les autres siéges, la liberté d'élection appartenait aux chapitres.

5° Que la collation des bénéfices inférieurs n'appartenait pas à la cour de Rome.

6° Que les expectatives ou nominations à des bénéfices non encore vacants lui étaient également interdites.

7° Que les appels en cour de Rome devaient être limités aux causes les plus graves.

8° Que le nombre des cardinaux devait être fixé à vingt-quatre et leur âge d'élection à trente ans.

9° Que la perception des annates devait être traitée de simonie.

Ces deux pragmatiques, données presque à deux siècles de distance l'une de l'autre, ont été une réaction très-légitime de l'esprit national français contre les

des bénéfices accordés du droit le plus tyrannique... Tous ces désordres déplaisent à la volonté de Dieu... Les prélats donc et autres ecclésiastiques représentant l'Église de nos États et ceux qu'enflamme un zèle pieux, sachant que, pour y remédier, les décrets du concile de Bâle semblent avoir pris des précautions convenables, sont d'avis d'accepter sur-le-champ et sans délai lesdits décrets, ordonnances et statuts du concile de Bâle (De Pradt, *ibid.*, p. 204-212).

envahissements de la puissance papale. L'Université de Paris fut loin d'être étrangère surtout au dernier de ces deux événements. Elle avait déjà provoqué durant le schisme, en 1409, la réunion du concile de Pise, qui cinq ans après fut suivi de celui de Constance. Le concile de Bâle et l'assemblée de Bourges n'ont fait que continuer l'œuvre entreprise par le concile de Constance. Mais par malheur les résultats obtenus étaient trop prématurés pour être durables.

La pragmatique, qui soumettait le pape au concile universel pour tout ce qui concernait la foi, l'extirpation de l'hérésie et la réformation de l'Église, était odieuse aux souverains pontifes. Goffredi, évêque d'Arras, qui ambitionnait le chapeau de cardinal, profita de l'isolement où se trouvait Louis XI à la suite de ses guerres contre les représentants de la féodalité, pour lui proposer l'alliance de l'Église. Ce prélat négocia si heureusement qu'il obtint un plein succès. Louis XI, qui poursuivait avec tant d'habileté la centralisation du pouvoir politique au profit de la monarchie, ne comprit pas qu'il créait pour l'avenir des embarras immenses à ses successeurs, en abandonnant les avantages que lui avaient acquis la pragmatique sanction. Peut-être a-t-on profité, pour lui en arracher la révocation, d'un de ces moments si fréquents dans sa vie où il essayait d'apaiser sa conscience timorée et superstitieuse par des dons faits soit à l'Église soit au Saint-Siége. Quoi qu'il en soit, en 1461 le cardinal la Balue porta au Parlement des lettres qui abrogeaient ce grand acte. Le procureur du Parlement, Jean de Saint-Romain, s'y opposa au nom de cette assemblée; l'Université de Paris se joignit à cette opposition, mais ces deux tentatives furent de nul effet.

Cependant le dernier coup porté à la pragmatiqne de Bourges vint de François Ier. Les fautes politiques que commit ce monarque en France et en Italie ont largement contribué à la consommation du concordat et par là à l'anéantiseement des libertés gallicanes. Le Pape avait eu le crédit d'armer contre François Ier une partie de l'Europe; il fallait, pour adoucir le Pape et s'en faire un allié, lui accorder ce qui était l'objet des convoitises de Rome, un acte royal, qui ne se contentât pas d'abroger les articles de la pragmatique, mais aussi de les remplacer par d'autres entièrement favorables au Saint-Siége et qui en un mot pussent établir la suprématie papale sur le concile universel.

Par la signature du concordat, qui eut lieu le 18 août 1516, entre Léon X et François Ier, le Saint-Siége recouvrait: les annates[1], et la supériorité sur tous les conciles, puisque d'après les termes même de cet acte, « par l'autorité et sentence du concile de Latran, la « pragmatique devait être abrogée, cassée, jugée vaine, « nulle et schismatique. »

Le Parlement, qui comprit l'influence funeste que le concordat exercerait sur les affaires religieuses de l'Église de France, qui comprit que le triomphe des idées ultramontaines venait d'être signé, que l'indépendance de la royauté et de toutes les cours souveraines du royaume était profondément menacée, résista longtemps avant d'enregistrer cet acte royal. Il fut unanime, soutenu par le haut clergé, par les docteurs en théolo-

[1] Annate ne signifie autre chose que le revenu d'une année. Fagnan ajoute que ce mot est générique et comprend diverses espèces d'exactions : l'annate, le service commun, les menus services, le quinzain (Durand de Maillane, *Dict. de droit canon.*).

gie et par les principaux membres, à remontrer au roi les graves dangers que suscitait à la couronne, à la religion et au royaume un acte aussi décisif. La résistance se prolongea depuis la fin de l'année 1516 jusqu'au mois de mars 1517, jour où l'édit fut enregistré. Encore le Parlement, bien que cédant aux menaces et aux intimidations, crut-il devoir, par respect pour lui-même, protester, afin de ne point être accusé plus tard d'avoir participé, autrement que d'une manière passive et forcée, à un traité aussi funeste[1].

Par les résultats qu'avait donnés la pragmatique et par ceux tout opposés qu'amena le concordat, on peut facilement se convaincre de la différence d'esprit qui anime et sépare ces deux grands actes.

Par la pragmatique la tendance à fonder une Église libre, un clergé libre, une discipline libre est manifeste : c'est le gouvernement aristocratique. Le chapitre nomme l'évêque, et lorsque celui-ci a été nommé canoniquement, le métropolitain, assisté de ses suffragants, le sacre et l'installe. En provoquant tous les dix ans, d'après l'article précis du concile de Bâle, la

[1] «....Ensuite comme le Parlement est convaincu que l'assemblée que l'on nomme concile de Latran emploie tous ses soins et toute sa puissance à faire abolir la pragmatique sanction et les décrets contenus en icelle..... a appelé et appelle encore au pape mieux conseillé et au premier concile général légitimement assemblé, et à celui ou à ceux à qui etc..., demandant avec les plus vives instances des lettres de renvoi (termes de l'appel) au seigneur Michel Boudet, évêque et duc de Langres, pair de France qui présidait alors le Parlement ; et ledit évêque, pour la conservation et la défense de l'Église gallicane et de tout l'État, a accordé ces lettres de renvoi, telles qu'il peut et doit les accorder selon le droit pour remède opportun, vu la nécessité du temps.

Donné en la cour du Parlement, le 19 mars 1517.

réunion d'un concile œcuménique, la pragmatique sanction mettait la discipline à l'abri des décisions papales. Elle en faisait l'élément des travaux de l'Église universelle assemblée; et le pape lui-même devait se soumettre à la discipline arrêtée, puisque la pragmatique et le concile ne lui reconnaissaient d'autorité que pour la faire suivre par toutes les Églises particulières. La discipline allait donc de l'Église au pape et non du pape à l'Église. Enfin, chose capitale, le pape était constamment tenu hors de l'État. Si, par le fait de la réunion décennale du concile universel, il ne pouvait plus à son gré porter le trouble dans la doctrine, il ne pouvait pas davantage intervenir arbitrairement dans les élections épiscopales, ou pressurer outre mesure les bénéfices ecclésiastiques, qui faisaient alors partie du territoire national et ne relevaient que très-indirectement de la suzeraineté papale.

Par les concordats, le gouvernement aristocratique des évêques est complétement anéanti, puisqu'ils n'ont aucune part à l'acte qui se traite et s'accomplit entre le pape d'un côté et le prince de l'autre. C'est, en effet, le prince qui choisit dans un délai de six mois, établi par le concordat, le candidat à un siége quelconque; et c'est le pape qui accorde les bulles, autant toutefois que cela lui semble bon.

On voit déjà que l'épiscopat est ici complétement passif, et que, d'un autre côté, l'autorité du prince est subordonnée à celle du pape.

Cette prépondérance de la cour de Rome devait forcément amener plus tard des troubles dans l'Église. Quand, en effet, le Saint-Siége réclamait des prérogatives que l'autorité royale trouvait exhorbitantes et re-

fusait de sanctionner, ainsi que cela arriva fréquemment au sujet des annates, à son tour il refusait des bulles aux candidats choisis par les princes pour les évêchés vacants.

Les siéges demeuraient vacants jusqu'à ce que le débat fût apaisé, et la plupart du temps au préjudice de l'autorité royale; celle-ci expiait ainsi la double usurpation à laquelle elle s'était associée par les concordats: usurpation, en effet, de la part du prince qui s'empare, à son profit personnel, du droit d'élection précédemment exercé par le chapitre; usurpation de la part du pape qui s'attribue le droit d'institution auquel il était auparavant pourvu par le métropolitain et par les provinciaux.

Mais il s'en faut que l'autorité civile ait bénéficié de l'usurpation qu'elle voulut accomplir sur les chapitres. Si elle amoindrit le clergé, elle ne put l'amoindrir qu'au point de vue des services que ce dernier lui avait déjà rendus et qu'il aurait pu lui rendre encore. En somme, elle ne se priva de cet allié que pour en faire cadeau au siége pontifical, car par le concordat le pape domina entièrement le clergé et put à son gré en faire un adversaire du gouvernement monarchique. L'expérience est là pour prouver qu'à part la tentative de 1682, où l'esprit d'opposition des prélats contre la cour de Rome s'explique de lui-même par les circonstances, toutes les fois que le clergé a dû se prononcer ou pour le prince ou pour le pape, malgré tout ce que l'on a pu faire, il s'est prononcé pour son chef spirituel. Cela doit paraître très-simple du moment où l'on songe que le chef spirituel était bien plus que le prince, le roi ou l'empereur, maître et dispensateur dans tout ce qui concernait le temporel.

Il arriva ce qui devait arriver. La puissance religieuse et la puissance politique s'étant engagées dans une voie d'arbitraire, ce fut celle des deux qui se montra la plus conséquente, c'est-à-dire la plus tyrannique et la plus absolue, qui l'emporta. De là viennent tous les triomphes de la papauté sur la royauté, malgré l'attitude parfois hautaine de cette dernière. Les papes, en effet, étaient conséquents avec eux-mêmes et surtout avec le principe d'autorité dont ils avaient posé les fondements, solides pour un temps, en se déclarant infaillibles. Débarrassés de la suprématie spirituelle des conciles, qui aurait pu juger et condamner leurs exigences et leurs abus de pouvoir dans les faits de l'ordre temporel, ils ne s'arrêtèrent devant rien, parce que rien désormais ne pouvait plus les arrêter, si ce n'est l'opinion publique, puissance qui n'existait pas encore à l'époque dont nous parlons. Aussi, mise en demeure de toujours céder dans ses luttes avec le pouvoir des papes, l'autorité royale cédait-elle toujours, même sous Louis XIV, et malgré le génie de Bossuet. Le schisme, en effet, était au bout d'une résistance logique.

## NOTICE BIOGRAPHIQUE.

Ce qui eût fait le triomphe de l'Église gallicane, c'est la formation d'un clergé indépendant et jaloux de maintenir ses priviléges, malgré les tentatives de centralisation de la cour de Rome. Mais il eût fallu, pour arriver à ce résultat, un état civil bien défini et capable de lutter efficacement. Avec Henri IV les deux buts auraient été réalisés; ce grand monarque emporta avec lui sa pensée dans le tombeau. Il fut deviné et prévenu avant d'avoir pu la réaliser[1]. Au moment où il mourut, la monarchie française était engagée sinon complétement de fait, du moins d'intention, dans une lutte acharnée contre la maison d'Autriche. La régence n'était pas assez solidement établie, ni assez fermement inspirée pour la continuer. Il fallut donc renoncer à cette politique audacieuse et émancipatrice; il fallut même donner des gages de concorde à ceux qu'elle menaçait. Marie de Médicis, pas plus que son

[1] On ne doit considérer le rappel des jésuites en 1603 que comme un essai que faisait Henri IV. Le roi le déclara lui-même en se rendant en principe aux remontrances que lui fit au nom du Parlement, et a l'égard de cette mesure, Achille de Harlay. « On lui représentait que cet ordre avait pour système de ne reconnaître d'autre supérieur que le pape;.. de croire comme chose incontestable que le pape était en droit d'excommunier les rois.... Leurs doctrines répandues partout au moyen de l'enseignement devaient avec le temps changer la société et la pervertir.... De pareils maîtres formeront des écoliers dociles qui se soustrairont peu à peu à l'obéissance due aux princes, compteront pour rien les droits et l'autorité du roi; laisseront périr les libertés de l'Église gallicane. » Henri fut ému et ébranlé, et il remercia le Parlement en termes pleins d'affection (Poirson, *Histoire d'Henri IV*, vol. I, p. 413, 414).

favori Concini, n'étaient de taille à poursuivre l'entreprise. Ils ne se contentèrent pas d'y renoncer : de peur de devenir suspects aux puissances prépondérantes alors en Europe, à l'Empereur et au Pape, ils s'efforcèrent de comprimer tout ce qui pouvait porter atteinte au principe d'autorité, soit dans l'ordre des faits temporels, soit dans le domaine spirituel. De là vint l'indifférence ou le dédain que l'on témoigna aux représentants des idées gallicanes, dont les prétentions avaient brouillé si souvent la monarchie française avec le Saint-Siége. Notre auteur, qui se posait en qualité d'héritier des doctrines de Gerson, et de l'ancienne Faculté de Paris, ne pouvait pas, en vérité, prendre plus mal son temps pour tenter l'émancipation de l'Église de France.

Avant d'entrer dans le détail des idées qu'il préconisa, il ne sera pas superflu de jeter un coup d'œil sur sa vie et d'examiner préalablement les faits biographiques qui précédèrent sa carrière théologique.

Edmond Richer naquit en 1560 à Chources, petit village près de Langres. Les premières années de sa vie sont peu connues. On sait seulement qu'il vint à Paris pour y étudier la théologie. Les commencements de sa carrière furent pénibles. Il était pauvre, et ce ne fut qu'après avoir rendu quelques services à l'Université de Paris[1], qu'il put y terminer ses études. Cependant, au milieu des guerres civiles qui désolaient alors l'Europe, il fallait forcément prendre un parti. Pour un étudiant de la Faculté de théologie, tout parti à prendre était alors extrême. Richer fut ligueur. Mais la ligue,

[1] Baillet, *Vie d'Ed. Richer*. Compte rendu de ce livre par Jean Leclerc, *Biblioth. anc. et mod.*, t. XII, 1re part.

entraînement aussi éphémère que passionné, était un état anormal. Il devait d'autant moins durer qu'il était plus forcé, et rendre, par sa disparition, aux esprits dont elle avait violenté les tendances, leur équilibre naturel. Edmond Richer revint donc aux inspirations natives de son organisation studieuse, et à celles de son âme éprise d'un saint amour pour la vérité et l'indépendance. Pendant le règne de Henri IV il se livra à l'étude plus ardemment que jamais. Après avoir été reçu docteur, il devint principal du collége du cardinal Le Moine en 1595. L'analyse approfondie qu'il fit des écrits de Gerson, les solides qualités qu'il découvrit dans ce savant chancelier de l'Université, qui à la fois sut résister au mysticisme théologique essayant d'envahir l'enseignement, et apprécier impartialement le degré de légitimité des prétentions papales, l'engagèrent à suivre la même voie. Il osa même continuer l'œuvre du maître, et bientôt l'occasion se présenta de prouver le respect qu'il avait pour sa mémoire et l'admiration qu'il nourrissait pour son génie.

Baronius, publiciste célèbre aux gages de Rome, avait été chassé d'Espagne en 1506[1], au sujet de son livre de la monarchie de Sicile, où il soutenait la souveraineté des papes sur les têtes couronnées. Comme pour prouver l'imminence du péril qu'entraînait un tel principe pour le droit public en Europe, la conspiration des poudres fut découverte en Angleterre dans la même année et fit voir que les Jésuites ne reculaient nullement devant les conséquences dernières des doctrines ultramontaines, non plus que devant les

[1] Jean Leclerc, *Bibioth. anc et mod.*, même volume et même article.

moyens extrêmes qui devaient, suivant eux, en amener le triomphe. L'année d'après, le pape, lui aussi, parut sanctionner les mêmes principes par l'interdit qu'il jeta sur la république de Venise. Deux hommes seulement eurent assez de courage pour protester publiquement contre une telle usurpation de pouvoir. Le premier fut Paolo Sarpi, qui examina jusqu'à quel point il est permis aux papes d'intervenir directement dans l'existence des peuples. Il s'appuya, pour s'élever contre l'abus de l'excomunication, sur deux petits ouvrages de Gerson, qui traitaient de cette matière. Le second adversaire de la tyrannie papale fut Edmond Richer, qui n'intervint dans le débat que d'une manière indirecte, puisque ce ne fut que pour venger Gerson des attaques injurieuses dont ce docteur fut l'objet dans la réponse que le cardinal Bellarmin fit au manifeste de Paolo Sarpi. Richer prépara une édition des œuvres de Gerson et s'appuya, pour légitimer et défendre les idées de son maître, touchant les libertés gallicanes, sur tous les auteurs qui, comme d'Ailly, Jacques Almain et Jacques Lemaire, en avaient successivement traité.

Ce furent ces causes générales qui mirent naturellement Richer sur la voie de réunir en un seul ouvrage les opinions individuelles qui jusqu'alors avaient servi d'appui et de fondement aux principes de l'Église de France. Tout cela préparait donc la rédaction de son *Traité sur la puissance ecclésiastique et politique.*

Mais indépendamment de la tendance particulière de son esprit et des circonstances générales qui en avaient hâté la manifestation, il y eut encore quelques petits faits qui se passèrent au sein de la Faculté de

Paris, et qui précipitèrent la reprise des hostilités entre les ultramontains et les gallicans. C'est à proprement parler au milieu de ces débats, aujourd'hui oubliés, que prit naissance l'ouvrage qui fait l'objet de notre étude.

Les Jacobins, au mois de mai 1611, dans une réunion de leur chapitre général, avaient fait soutenir des propositions qui établissaient :

1° Que le pape est infaillible et impeccable;

2° Que le concile ne peut jamais être au-dessus du pape;

3° Qu'il appartient au pape seul de proposer au concile tout ce qui doit y être décidé, de confirmer ou de casser etc.

Richer s'opposa énergiquement à ces propositions. Le titre de syndic de la Faculté, qu'il ne voulut accepter qu'à la condition que tous les docteurs l'aideraient à restaurer l'ancienne discipline gallicane, lui donnait une influence incontestable et incontestée dans cette circonstance. Le cardinal Duperron, archevêque de Sens et grand aumônier du royaume, voulut, se sentant appuyé par le nonce qui assistait à cette séance, insinuer que la question de l'autorité du concile sur le pape était problématique, à cause des arguments opposés par les ultramontains au concile de Constance, mais il fut vertement repris par Richer, qui lui ferma la bouche en lui alléguant le treizième article de la réformation de l'Université, homologuée au Parlement, et qui enjoignait de punir le syndic, le président et le répondant qui auraient soutenu ou laissé soutenir des thèses contraires aux lois du royaume.

Le premier président du Parlement, Nicolas de Ver-

dun, successeur d'Achille de Harlai, voulant connaître le fond des opinions qui séparaient les ultramontains des gallicans, pria Richer de lui faire un compte rendu des séances tenues aux Jacobins. Mais ce dernier, ne jugeant pas ce document assez explicite, le compléta en composant son *Traité de la puissance ecclésiastique et civile*, qu'il fit paraître la même année.

Richer ne se dissimulait nullement quels étaient les dangers auxquels il s'exposait par suite d'une pareille publication. Aussi, pour se mettre à couvert des conséquences sinon probables, du moins très-possibles de cet ouvrage, le fit-il à dessein précéder d'une censure que la Faculté de Paris avait dirigée en 1429 contre le Jacobin, Jean Sarrazin, qui avait soutenu plusieurs propositions tendant à prouver la puissance absolue du pape sur tout le clergé et sur toute l'Église.

On voit assez par ce fait combien grandes étaient les appréhensions du docteur. Il n'avait pas assez de confiance dans son droit et dans la vérité pour s'appuyer seulement sur eux. Il crut devoir rendre le corps tout entier de l'Université solidaire et responsable de son audace, en s'appuyant sur un document historique qui remontait à près de deux siècles. Peut-être, en invoquant ce précédent glorieux, voulait-il rappeler à l'Université, et à la Faculté de théologie spécialement, les beaux exemples de courageuse indépendance qu'elle avait autrefois donnés à la face de toute l'Église et la faire rentrer ainsi dans la voie féconde de ses traditions abandonnées. Ce pouvait être aussi une façon délicate de remettre en mémoire l'engagement que ses collègues avaient pris, trois ans auparavant, de lutter avec lui pour le rétablissement des doctrines gallicanes.

Entrons maintenant dans le détail de l'ouvrage *De ecclesiastica et politica potestate*[1].

L'ouvrage tout entier n'est que le développement de l'épigraphe qui se trouve en tête du livre :

« Ecclesia est politia monarchica, ad finem supernaturalem instituta; regimine aristocratico, quod omnium optimum et naturæ convenientissimum est, temperata a summo animorum pastore, Domino Nostro, Jesu Christo[2]. »

Tel est, d'après Richer, le principe constitutif de l'Église. Et c'est la démonstration de ce principe avec les preuves à l'appui, qui se poursuivra durant les dix-huit paragraphes ou propositions secondaires dont se compose l'ouvrage.

[1] Il parut pour la première fois en 1611 et fut imprimé aux frais de la Faculté de Paris, en même temps que la censure que fit la Faculté de l'ouvrage de Duplessis Mornay, intitulé le *Mystère d'iniquité*. Mais les 300 exemplaires de la première édition du traité de Richer ayant été presque aussitôt épuisés, une seconde édition parut à Caen dans la même année et fut suivie d'une foule d'autres.

[2] *De ecclesiastica et politica potestate* (Epigr.).

DE

# ECCLESIASTICA ET POLITICA POTESTATE.

## PREMIÈRE PARTIE.

### Du pouvoir ecclésiastique.

### § 1er. *De l'Église.*

Après avoir donné de l'Église la définition précédente, Richer s'appuie, pour légitimer le terme de monarchie, sur la perfection accomplie et la royauté absoue de Jésus-Christ, qui est le « fondateur » du royaume de Dieu sur la terre, « la pierre angulaire, le chef essentiel de l'Église » et qui exerce sur elle « un empire purement monarchique[1].» Jésus-Christ est donc aux yeux de Richer la cause suprême et unique dont l'Église est l'effet. Le sauveur est la condition indispensable de son existence; Jésus supprimé, son Église tombe. Mais l'Église ne peut pas plus être supposée sans Jésus-Christ, que les rayons sans le foyer d'où ils jaillissent. Afin d'établir, une fois pour toutes, la différence radicale qui, malgré les opinions ultramontaines, sépare le pape du vrai fondateur de la religion chrétienne, Richer applique au souverain-pontife l'argument qu'il a applique à Jésus-Christ et arrive cette fois à des conclusions opposées. Il avait prouvé, en effet, par l'histoire, que l'on

[1] *De ecclesiastica et politica potestate*, § III.

peut parfaitement concevoir l'Église, sans qu'elle soit présidée nécessairement par un souverain-pontife. Sans parler des vacances un peu anormales du Saint-Siége et qui ont embrassé, notamment durant le schisme d'Occident, des périodes de trois et de sept années, notre auteur cite l'espace de temps forcé qui s'écoule entre la mort d'un pape et la nomination de son successeur. « Le pontife Romain, dit-il, est présent ou absent, durant un certain espace de temps, sans que pour cela l'Église se dissolve[1]. » « Le commandement d'avoir un pape, ajoute-t-il, est affirmatif et non négatif[2]. » Pour mieux dire, s'il est enjoint à l'Église d'avoir un pape, quand les circonstances le permettent et quand l'Église désire un chef, il ne lui est pas interdit de n'en pas avoir, soit quand les événements s'y opposent, soit quand le vœu de l'Église repousse ce même chef.

Si cette argumentation est solide et irréfutable, les conséquences qu'elle entraîne sont forcées. Il est clair que si l'Église peut se passer de souverain-pontife, son existence est parfaitement distincte et indépendante de cette condition. Pour Richer, la présence ou l'absence du pape dans l'Église, n'équivaut qu'à une complication gouvernementale, mais en dépit de laquelle l'Église conserve toujours sa manière d'être, ses conditions d'existence, ou, pour mieux nous exprimer, dans le sens de notre auteur, son autonomie et sa mission évangélisatrice. Pour Richer, en effet, les destinées de l'Église doivent se poursuivre malgré tout, car ce qui est important, c'est le triomphe de « la loi évangélique

[1] Sine Ecclesiæ interitu (*De ecclesiast.*, § III).

[2] Si quidem, præceptum de habendo pontifice, affirmativum non negativum est (*De ecclesiast.*, § III).

qui a la vie éternelle pour but et l'âme humaine pour matière et sujet[1].»

Richer, en établissant nettement et courageusement ce principe, attaquait de front et dans leur endroit le plus faible les opinions ultramontaines. Il ruinait cette quasi-identité que l'on avait voulu établir entre Jésus-Christ et les successeurs de saint Pierre, en faisant dépendre de leurs décisions, au même titre que des décisions du Messie, le salut et la prospérité de l'Église; en voulant placer dans les mains du souverain-pontife, une autorité que Jésus-Christ n'avait jamais revendiquée pour lui-même.

Si l'Église a une existence propre, elle n'est soumise qu'à celui qui lui a communiqué cette existence, à Jésus-Christ; si, de plus, elle a été investie par Jésus-Christ de son autonomie, du pouvoir de faire les lois auxquelles elle veut obéir, il faut qu'elle exerce ce pouvoir et qu'elle ne le laisse usurper par personne. L'Église alors se réunira et décrétera selon les besoins des âmes et la nécessité des temps.

### § 2. *Du pape et de son action dans l'Église.*

L'Église n'existe que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ[2]. Il n'y a personne sur la terre qui puisse à cet égard se substituer au Messie. Mais Jésus-Christ, en voulant que son Église restât libre de sa foi et de sa manière de l'interpréter et de la traduire, l'exposait au danger des opinions contraires, à la divergence des

[1] Cum enim lex evangelica vitam æternam pro fine, atque animam humanam pro materia et subjectivo nativo habeat.

[2] Hoc enim uni, et soli Christo, capiti essentiali, per quem et propter quem substat ecclesia, competit (*De ecclesiast.*, § IV).

doctrines. Pour réaliser le rêve de l'unité qui, à partir du concile de Nicée s'est emparé, dans le sein du christianisme même, des intelligences les plus remarquables et des âmes les plus ardentes, il a fallu créer ou laisser créer un pouvoir coërcitif. Ce pouvoir, qui ne s'est d'abord exercé que dans la doctrine et qui passa plus tard dans les faits, c'est la papauté. Richer veut le réduire à ses proportions historiques. Après avoir séparé l'Église du pape, en établissant que l'Église n'est pas solidaire du pape et que le Pape ne saurait faire prévaloir sa volonté sur la volonté de l'Église, il examine jusqu'à quel point, même en admettant la prétendue déclaration de Jésus-Christ à saint Pierre, s'étend le pouvoir conféré à ce dernier.

Et d'abord, il ne peut pas être question de la propriété absolue et exclusive de l'Église, comme l'ont entendu certains théologiens du seizième et du dix-septième siècle, tels que Eugubinus, Bozzius, Carrerius, Bellarmin et Baronius, assimilant ainsi le royaume des âmes, qui ne peut être gouverné que par Jésus-Christ, à un territoire parfaitement gouvernable par un simple particulier. Il y a évidemment ici une telle différence dans les sujets qu'ils ne peuvent pas être considérés au même point de vue ni traités de la même manière. Mais de plus par ces paroles : « Tu es pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Église[1], » Jésus-Christ, loin de transmettre à son apôtre la propriété de l'Église, se la réserve formellement, puisqu'il dit : « Mon Église. » Pierre et ses successeurs n'ont donc que le pouvoir qui convient à de simples délégués. Cette observation est encore confirmée par la relation d'un passage de

[1] Matth. XVI. 18.

l'Évangile de Jean où Jésus-Christ dit à Pierre : « Pais mes agneux, pais mes brebis[1]. » Il n'y a donc jusqu'ici pour saint Pierre et ses successeurs qu'une charge « dispensatrice et ministérielle. » Le pape a charge d'âmes, c'est-à-dire qu'il doit veiller à leur édification et à leur évangélisation, mais en dehors et à l'exclusion de tout despotisme, de toute contrainte morale et de tout pouvoir temporel[2]. La déclaration formelle de Jésus-Christ vient à l'appui de cette assertion : « Les rois des nations les maîtrisent, mais il n'en sera pas ainsi de vous[3]. »

Notre auteur ne se contente pas d'établir la différence qui existe entre le pouvoir spirituel tel que le pape l'a reçu et le pouvoir temporel qui le revendique; il prouve encore la complète opposition qui existe entre ces deux puissances. Il s'appuie sur une déclaration de saint Pierre[4] et sur l'explication que donne saint Bernard des passages précités[5]. « Oses-tu bien, toi qui exerces le pouvoir politique, usurper l'apostolat, ou toi qui remplis la mission d'apôtre, usurper le pouvoir politique. Ce sont des choses qui s'excluent; si tu veux les conserver l'une et l'autre, tu les perdras toutes les deux. La domination est interdite à la charge aposto-

[1] Jean XXI, 15, 16, 17.

[2] *De ecclesiast.*, § IV.

[3] Luc XXII, 25, 26.

[4] 1 Pierre V, 2, 3.

[5] « I, ergo et tu, et tibi usurpare aude, aut dominans apostolatum, aut apostolicus dominatum. Plane ab alterutro prohiberis, si utrumque simul habere voles, perdes utrumque : forma apostolica hæc est, dominatio interdicitur, indicitur ministratio, quæ commendatur exemplo legislatoris : Ego in medio vestrum sum sicut qui ministra etc. (Saint Bernard, *Deuxième lettre au pape Eugène. De eccles.*, § 4).

lique, le ministère lui est enjoint, ainsi que l'ordonne l'exemple du législateur : Je suis au milieu de vous, pour remplir le ministère sacré. » Ainsi pour Richer, qui est entièrement d'accord avec saint Bernard sur ce point, le pouvoir spirituel ne peut pas être exercé par la même main qui exerce le pouvoir temporel. Il y a des incompatibilités telles entre ces deux priviléges, si différents par leur nature, par le but qu'ils poursuivent et par les moyens qu'ils emploient, que leur réunion peut être comparée à une double usurpation.

Si le pape n'est qu'un administrateur spirituel; si l'existence de l'Église universelle est supérieure et entièrement distincte des fonctions qu'il remplit; si les déclarations des conciles de Constance et de Bâle qui ne lui accordent d'autorité que sur les Églises particulières, et soumettent le Saint-Siége aux décrets des conciles, sont acceptées, la puissance et l'action du pape se bornent et doivent se borner à faire connaître aux Églises diverses qui composent la chrétienté catholique, les décrets arrêtés en concile général, et à les faire accepter et exécuter par elles. Nous sommes loin, on le voit, des comparaisons ultramontaines qui faisaient « de l'Église privée du pape, un corps sans tête, un ruisseau sans source, un rayon sans soleil et un sarment sans cep[1]. »

### § 3. *De l'État et du gouvernement de l'Église.*

La souveraineté de l'Église appartient donc en premier lieu et en propre à Jésus-Christ et en second lieu elle appartient à l'Église elle-même. Mais s'obstinant à

[1] *De ecclesiast.*, § IV.

détruire la chimère de la double unité spirituelle et administrative, Richer, séparant le principe spirituel de l'élément administratif, fait don du premier à l'Église universelle réunie en concile, et fait don au souverain-pontife du pouvoir exécutif, tel qu'il a été défini et limité dans le paragraphe précédent. Richer reconnaît fondamentalement que l'État de l'Église est monarchique, puisqu'elle a un chef qui est le pape et dont nous avons déterminé les attributions. Mais il est facile de voir que ces attributions, qui ne lui donnent d'action que celle d'instruire les Églises partielles et d'unifier autant que possible leur croyance, sont de beaucoup diminuées par l'autorité qui réside dans le concile. Ce dernier est investi, dit notre auteur, du pouvoir de décréter les canons. C'est ici que le gouvernement aristocratique prend le dessus. Richer a employé à dessein le mot de *gouvernement*, parce qu'en effet c'est l'élément aristocratique qui possède toute initiative et toute spontanéité. Il serait même plus exact de dire, d'après le développement que donne Richer à sa première définition de l'Église, qu'elle est une aristocratie de fait tempérée par une monarchie de nom. Nous n'avons pas toutefois à examiner encore jusqu'à quel point Richer a pu réaliser, à l'aide de cette organisation, l'équilibre qu'il voulait introduire dans l'Église. Il faut que nous exposions d'abord la série d'arguments au moyen desquels il établit cette aristocratie dans la communauté chrétienne. Il fait de l'administration aristocratique une question de nécessité, en vue de la prudence et de la sagesse qui doit présider aux déterminations de l'Église [1]. Peu s'en faut qu'il ne dise que dans le cas où

[1] *De ecclesiast.*, § V.

elle n'existerait pas, on devrait la créer. Sa grande raison c'est que l'Église devant être gouvernée par des règles, c'est-à-dire par des canons, et non par la volonté ou par le caprice des papes et des évêques, il trouve dans une assemblée délibérant au nom de l'Église, des garanties de cette infaillibilité qu'il refuse au souverain-pontife, par la raison que ce dernier est soumis aux infirmités humaines, et peut se tromper ou être trompé s'il veut agir individuellement[1]. Conséquent jusqu'au bout dans sa tentative de presbytérianisme, il n'enlève pas le pouvoir absolu au pape pour en faire l'apanage des évêques. Car il tempère aussi la puissance de ces derniers par la fréquente réunion des synodes provinciaux[2], auxquels il les astreint, au même titre qu'il soumet le pape aux décisions du concile universel. S'inspirant de l'exemple et s'appuyant sur l'autorité de saint Cyprien[3], il veut que les conciles généraux ne soient pas seulement composés d'évêques, mais aussi de tous prêtres ayant charge d'âmes; si les évêques ont succédé aux douze apôtres, les prêtres ont aussi succédé aux soixante et dix disciples[4]. Les prêtres, ajoute-

[1] *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, circumdatus sit infirmitate :* ac proinde fallere et falli potest nisi, *Ecclesiam columnam et firmamentum veritatis* (1 Timothée III, 15), in concilium adhibeat (*De ecclesiast.*, § VI).

[2] Ideoque ab antiquis patribus sancitum legimus, ut singulis annis provincialia concilia bis convocarentur (*De ecclesiast.*, § V).

[3] Lorsque saint Cyprien fut évêque, la première chose qu'il voulut faire pour bien gouverner son diocèse, fut de ne rien faire de son chef, sans l'avis de son clergé et le consentement de son peuple. Il n'osait pas même procéder tout seul à l'élection des moindres ministres de l'Église (*Lettres de saint Cyprien*, 22, 32, 33).

[4] Etenim quondam presbyteri ecclesiam in commune regebant, ut Hieronymus auctor est, legimus (*De ecclesiast.*, § V).

t-il, gouvernaient autrefois l'Église en commun, ainsi qu'en témoigne saint Jérôme.

Toute cette série d'affirmations et de citations historiques se base sur des passages du Nouveau Testament et sur les déclarations expresses du Sauveur. Jésus-Christ, en effet, avant de monter au ciel, promet l'esprit de vérité, non pas seulement à saint Pierre, mais aussi aux apôtres et aux disciples qui alors constituaient l'Église[1]. Dans une autre circonstance où il s'agit du pardon des injures, Jésus-Christ donne à l'Église le droit de se constituer en tribunal, de juger en dernier ressort et d'exclure du milieu d'elle celui qui refuse de pardonner à ses frères[2]. Mais pour qu'il n'y ait rien de douteux, et pour fortifier le raisonnement qui précède, Richer fait observer que le pouvoir des clefs, le privilége de lier et de délier, c'est-à-dire de pardonner les péchés, que l'on a faussement attribué à saint Pierre, n'appartient en réalité qu'à l'Église; c'est à elle que Jésus l'a conféré formellement et de la manière la plus décisive dans le verset qui suit immédiatement ceux que nous venons de citer[3].

Richer profite de cette déclaration pour conclure que le droit d'excommunication a été, dès lors et par ce fait, irrévocable, accordé à l'ordre hiérarchique. La puissance ecclésiastique ne saurait donc être exercée par un seul, qu'il soit pape, évêque ou simple prêtre.

Mais il va plus loin et trouve que dans le verset 20 du même chapitre: «Là où il y a deux ou trois personnes assemblées en mon nom, j'y suis au milieu

[1] Jean XIV, 16, 17.
[2] Matth. XVIII, 15, 16, 17.
[3] Matth. XVIII, 18.

d'elles[1], Jésus-Christ proclame le droit que possède l'Église de se réunir en concile et de décider infailliblement[2]. Ce nombre de deux âmes et de deux volontés au moins réunies au nom de Jésus-Christ indique assez que le Sauveur a voulu, pour établir un juste gouvernement de l'Église, la participation et l'accord de plusieurs consciences[3].

Tous les arguments sur lesquels Richer s'appuie, ont, il faut en convenir, une grande probabilité jusqu'ici. A part l'endroit sur lequel nous reviendrons et où il accorde au Concile universel une autorité infaillible, il n'y a guère occasion de s'inscrire en faux. Richer donne enfin à son organisation aristocratique, le dernier, le plus complet et le plus légitime privilége, quand il soutient que du fait que deux ou trois peuvent se réunir, toujours et partout, au nom du Seigneur Jésus, il résulte incontestablement que l'Église peut, à un titre bien supérieur, user plus largement encore du même droit. Ceci est rigoureux comme une démonstration mathématique, le tout devant jouir des mêmes prérogatives que la partie.

### § 4. *Des conciles.*

L'Église ne pouvant pas être obligée, contre son gré et contre son consentement, à subir une volonté

[1] Matth. XVIII, 20.

[2] Dominus quorcirca eodem filio orationis, impartitur Ecclesiæ facultatem sese congregandi in concilium atque infaillibiliter decernendi (*De ecclesiast.*, § VI).

[3] Ostenderetque adjustam Ecclesiæ moderationem, non unius tantum Romani pontificis, sed trium aut duorum ad minus consensum et concordiam requiri (*De ecclesiast.*, § VI).

personnelle[1], il a fallu lui accorder des garanties pour sauvegarder son autonomie et son indépendance. C'est le concile qui représente ces garanties. Richer remonte au premier acte d'autorité qui fut accompli par les apôtres réunis, et invoque le premier concile de Jérusalem[2]. Il fait, fort à propos, ressortir que la formule adoptée par eux : « Il a semblé au Saint-Esprit et à nous etc. » est, au fond et pour la forme, bien moins despotique que le pouvoir infaillible que les papes ont plus tard revendiqué.

Les évêques d'Afrique, et parmi eux saint Augustin, ont, dès le quatrième siècle, déclaré à Célestin Ier, pontife romain, qu'il n'est pas admissible que Dieu eût refusé à tous les membres composant la communauté chrétienne, et par suite le concile, le droit de juger et de connaître, pour ne l'accorder qu'à un seul[3]. Le pape Sozime a confirmé lui-même, par un aveu personnel, l'obligation où il croyait que se trouvaient tous les successeurs de saint Pierre de se soumettre aux décrets des Conciles[4]. Grégoire donne aussi une plus grande force à ce principe, par la déclaration qu'il fit, au sujet des quatre premiers conciles qu'il considérait, disait-il, à l'égal des quatre Évangiles, parce

[1] Quandoquidem Romanus pontifex, qui est caput ministeriale, universalem Ecclesia, inconsultam, dissentientem, invitam vel inauditam, obligare nequit (*De ecclesiast.*, § VIII).

[2] Actes XV.

[3] Non esse credibile, Deum uni cuilibet inspirare examinis justitiam, et immunerabilibus congregatis in concilia illam denegare (*Lettre des évêques d'Afrique au pape Célestin Ier* (*De ecclesiast.*, § VI).

[4] Contra statuta Patrum, condere aliquid vel mutare, nec hujus quidem sedis potest auctoritas : apud nos enim inconvulsis radicibus vivit antiquitas, cui decreta patrum sanxere reverentiam (E. Richer, *Histoire des conciles*, 25e quest., 1er can.).

que leurs déclarations, s'appuyant sur le consentement universel de tous ceux qui composaient ces assemblées, sont inattaquables [1].

En effet, dans les premiers conciles généraux, le pape n'avait d'autres fonctions que celle de les présider, de réunir en corps les décrets qui s'y promulguaient et de les communiquer aux Églises particulières en les invitant à s'y conformer [2].

Quant à l'argument que les ultramontains tirent des paroles par lesquelles Jésus-Christ annonça à Pierre « qu'il prie pour lui afin que sa foi ne défaille point», il n'en faut pas tenir compte, car cette parole se rapporte surtout à la chute de Pierre et semble n'embrasser que la période de la passion du Sauveur. En outre, si elle avait la valeur que les adversaires de l'opinion gallicane lui attribuent, il en résulterait que saint Paul aurait gravement péché en s'attaquant au prétendu principe de vérité infaillible représenté par saint Pierre, lorsqu'en présence de ses collègues réunis à Antioche il réprimanda gravement cet apôtre. L'Église elle-même eût été solidaire de la faute commise par saint Paul, puisqu'elle approuva ce dernier et sanctionna sa cen-

[1] Qui se quatuor concilia generalia venerari fatetur, sicut quatuor libros sancti Evangelii : quia dum universali sunt consensu constituta se et non illa destruit quisquis presumi aut solvere quos diligant, aut ligare quos solvunt (E. Richer, *Histoire des conciles*, 25e quest., 15e can.).

[2] Certe, qui acta conciliorum generalium revolverit, facile videbit, unum et solum pontificem Romanum, in synodis generalibus, decreta fidei catholicæ non facere, sed inductione et consensu omnium ecclesiarum particularium inito, illa universim inferre ac concludere. Quæ certissima atque evidentissima est regiminis aristocratici demonstratio (*De ecclesiast.*, § VI).

sure [1]. L'infaillibilité ne réside donc pas plus dans saint Pierre que dans tel autre de ses collègues pris individuellement. Mais elle réside dans le concile, à qui seul appartient le droit de décréter des canons, puisque c'est à lui, héritier des apôtres, que s'adresse aussi la promesse de posséder « le consolateur, l'esprit de vérité, source de vie éternelle » ; car le concile n'est autre chose que la représentation parfaite de l'Église. Il réunit en lui au point de vue des déclarations divines, ainsi que nous l'avons dit déjà, les promesses d'infaillibilité, puisqu'il est inspiré par l'esprit de vérité. Mais si on l'examine même au point de vue simplement humain, on verra qu'il réunit, pour légitimer ses décrets, toutes les probabilités désirables. Le nombre de ceux qui le composent est déjà une garantie puissante, attendu que plusieurs âmes et plusieurs intelligences voient plus sainement et jugent mieux qu'une seule intelligence et qu'une seule âme. Mais il faut compléter encore cette considération et reconnaître que toutes ces intelligences sont les lumières de l'Église et doivent luire devant les hommes.

Richer n'accorde cependant pas au concile toute espèce de droit. Il lui refuse entre autres celui de se réunir sans le pape, puisque c'est ce dernier qui doit le présider. Le concile n'a absolument qu'un pouvoir législatif, et si ses décrets sont considérés comme les décrets de la loi divine, naturelle et canonique, c'est au pape seul qu'il appartient de les réunir en code et d'en prescrire l'exécution aux Églises particulières. Le pape est le chef du concile, au même titre qu'il y a un

[1] Galates II, 11.

chef dans toute assemblée législative. On voit donc que la hiérarchie romaine est conservée, puisque le pape en est toujours le couronnement naturel, d'après notre auteur ; mais nous voyons sans cesse reparaître la même idée, que le pape fût-il mille fois supérieur au clergé et mille fois plus puissant que chaque chrétien, il y aurait toujours au-dessus de lui la communauté chrétienne, la masse des croyants, l'Église et en quelque sorte l'humanité, puisque l'Église doit la réunir un jour dans son sein.

### § 5. *Des synodes provinciaux et de leur rôle.*

Comme nous l'avons déjà dit au sujet des conciles, Richer ne veut nullement faire de la puissance ecclésiastique une propriété exclusive et sans contrôle. Pour mieux dire, il ne veut pas que le haut clergé seulement intervienne dans la vie de l'Église et en domine l'organisation et les croyances. Pour faire contrepoids au régime aristocratique, pour établir de l'harmonie et de la justice dans les décisions des conciles universels, pour, qu'en un mot, le concile général soit au courant des vœux et des besoins des Églises particulières, il demande de fréquentes assemblées des synodes provinciaux[1]. Dans ces conciles partiels, que les anciens pères de l'Église voulaient qu'on réunît deux fois par an, on pourrait s'instruire dans toute l'étendue de la catholicité des réformes qu'il serait convenable ou urgent d'adopter. On y ferait entre évêques, et sous la présidence du métropolitain des conférences de prudence

[1] Ideoque ab antiquis patribus sancitum legimus, ut singulis annis provincialia concilia bis convocarentur (*De ecclesiast.*, § VIII).

pastorale ; on se communiquerait des observations faites sur l'esprit religieux et sur la tendance des divers diocèses. Il serait dès lors possible d'avoir des aperçus, sinon complets du moins assez concluants, sur l'état à peu près général des esprits dans l'Église. Mais en outre, dans ces réunions, où l'élément du moyen et du bas clergé figurerait naturellement dans une assez grande proportion, les évêques puiseraient des détails d'administration curiale, qui pourraient servir à leur instruction personnelle et leur être plus tard d'un grand secours dans la discussion pratique des questions portées au concile général.

Mais si nous allons jusqu'au fond du système gallican tel que l'a connu et préconisé Richer, il ne suffit pas de convoquer des synodes provinciaux, il faudrait aussi convoquer des synodes diocésains. Ce serait alors le gouvernement aristocratique dans toute sa rigueur et s'élevant de degrés en degrés jusqu'au concile universel. Tous ces échelons inférieurs sont les marches qui permettent d'arriver au faîte de l'édifice, à ce concile œcuménique, dans lequel, ne l'oublions pas, notre défenseur des opinions gallicanes voulait seulement admettre que pût résider le droit divin de donner à la Société chrétienne et aux pasteurs qui l'instruisent des lois infaillibles.

Les synodes provinciaux et les synodes diocésains que, pour être conséquent avec lui-même, notre auteur a dû admettre, ne seraient que des assemblées secondaires, chargées d'élaborer à l'avance et sans les pouvoir résoudre jamais, puisque l'autorité leur manquerait, les problèmes et les questions d'administration supérieure ou de croyance générale. Permis au métro-

politain ou à l'évêque d'adopter, jusqu'à la réunion du prochain concile, telle réforme ou telle mesure qui, n'étant pas en opposition avec les canons sanctionnés, lui paraîtrait bonne et légitime. Mais tant que l'Église réunie en concile n'aurait pas sanctionné cette mesure ou cette réforme, elle manquerait totalement du cacartère obligatoire de la loi.

### § 6. *Où s'arrêtent dans l'Église le pouvoir monarchique et le pouvoir aristocratique?*

Nous avons vu deux pouvoirs en présence : l'un investi de la puissance législative et l'autre de la puissance coactive ou exécutive. Mais il est nécessaire de dire de quelle manière ils réagissent l'un sur l'autre et quelles limites ils s'opposent mutuellement.

Le pouvoir monarchique, représenté et exercé par le souverain-pontife, n'a d'action que sur les Églises particulières. Il peut leur prescrire telle ou telle mesure, telle ou telle cérémonie. C'est surtout au point de vue rituel que ce pouvoir a de l'action, puisque le côté liturgique est celui qui prend le moins de place et qui est le moins important dans les décisions générales des conciles. Le pape[1] possède une influence coactive prépondérante pour tout ce qui se rapporte à l'exécution des canons. C'est lui qui est seul chargé de les faire

[1] Sextum plenitudinem auctoritatis pontificiæ definit, primo ad Ecclesias particulares per mundum dispersas, sed nequaquam ad Ecclesiam universalem in concilium congregatam ; secundo, ad executionem, interpretationem et dispensationem, minime vero ad institutionem canonum, nisi per se aut per legatos suos concilio præsideat, atque omnium patrum suffragia et consensum subducat (*De ecclesiast.*, § IX).

passer dans la vie de l'Église et de les réduire en faits quotidiens. Mais à cette fonction il en joint une autre bien plus importante. Il ne se contente pas de pousser à la stricte observation des lois, il les examine et les interprète, c'est dire qu'il peut à son gré en élargir le sens et la portée.

On voit que si, en droit, le pape ne peut pas personnellement dicter les déclarations des conciles, il peut, dans tous les cas, en altérer le sens, puisqu'à lui seul appartient le privilége d'en réunir les décisions en corps, d'en commander l'observation et de les interpréter. « A l'égard des dispenses, il ne peut, dit Richer, en donner qu'en un cas: c'est lorsque le concile lui-même, s'il était assemblé, en donnerait, comme il le prouve, par les papes Zozime et Léon Ier, qui l'ont avoué, et par saint Bernard, qui le dit ouvertement au pape Eugène. Cette autorité s'étend encore fort loin, car si le pape peut interpréter les conciles et dispenser, quand il juge que cela est nécessaire, il ne manquera jamais de raisons, au moins apparentes, pour autoriser ses interprétations et ses dispenses et avancer par là ses intérêts particuliers[1]. » Ce n'est donc pas seulement à présider en personne le concile ou à le faire présider par ses légats que consiste son autorité.

Il est vrai que les bulles des pontifes romains n'étaient primitivement obligatoires, d'après la protestation des évêques des Gaules[2], qu'autant qu'elles étaient

[1] Jean Leclerc, *Biblioth. anc. et mod.*, t. XII, 1re partie, art. 1er. Écrits de Richer.

[2] Hinc factum legimus ut Galliarum episcopi Nicolao papæ scripserint, decretales et bullas Romanorum pontificum nequaquam obligare, nisi canonum disciplinis et conciliis ante receptis atque approbatis essent conformes (*De ecclesiast.*, § VIII).

conformes à la discipline canonique et aux conciles reconnus et approuvés. Hincmar, archevêque de Reims, partisan déclaré des conciles, répondit aussi à son neveu, qui le consultait sur la valeur des décrétales, que celles qui sont antérieures au concile de Nicée sont peu estimées, à cause de leur absence de conformité avec les canons [1].

Mais cependant il nous reste acquis en somme que si le pape ne jouit pas d'une puissance directrice sur le concile, en tant que législateur, il est néanmoins jurisconsulte et peut, suivant les circonstances, atténuer ou exagérer la signification des décrets formulés par le concile.

Richer motive le fait de l'existence de ce pouvoir par des considérations particulières, qui font du pouvoir monarchique dans l'Église [2] une question d'ordre et d'unité. Après s'être élevé contre cette unité en principe, après en avoir contesté les titres, il semble n'en admettre l'existence que sous la pression du fait accompli. Il est réformateur d'intention, mais il n'ose pas aller jusqu'au bout.

Il se retranche derrière les conciles, auxquels il reconnaît une autorité supérieure, puisqu'il voit en eux une providence infaillible et une infaillible décision, par lesquelles la république chrétienne est gouvernée dans la voie d'une perpétuelle édification, sans courir jamais le danger de se dissoudre [3].

[1] Exiguæ esse fidei propterea quod sacris canonibus minime concordarent (*De ecclesiast.*, § VIII).

[2] Summa hujus disputationis est, a statu monarchico Ecclesiæ, unitatem, ordinem, cum efficaci executione canonum procedere (*De ecclesiast.*, § IX).

[3] A regimine autem aristocratico, sanctissimum concilium, atque

Mais de même que le pouvoir papal ne peut être légitimement exercé qu'autant qu'il agit dans la sphère des décisions prises par l'Église assemblée, et qu'il se trouve naturellement limité et arrêté par les conciles, de même aussi l'autorité des conciles se trouve quelquefois et même souvent sans défense contre les altérations que lui fait subir la puissance administrative de la cour de Rome. Les sessions du concile étant en effet terminées, les évêques revenus dans leurs diocèses ne peuvent que très-faiblement défendre l'intégrité des décisions de l'assemblée à laquelle ils ont pris part, puisque c'est le pape seul qui reste désormais juge et exécuteur des décrets rendus par eux. Il peut les faire exécuter en les altérant, ou ne pas les exécuter du tout. Les protestations de ceux qui voudraient s'élever contre un tel abus, resteraient inefficaces jusqu'à la réunion du prochain concile, et il serait à craindre, puisque le fait est arrivé déjà maintes fois dans l'Église romaine, que ces décrets ne tombassent tout à fait en désuétude. Voilà donc un cas où la puissance exécutive des papes pourrait non-seulement enrayer la puissance législative des conciles, mais même la neutraliser et l'annihiler entièrement.

Je sais bien que notre auteur voit à cela un remède naturel dans la réunion fréquente des conciles généraux. Mais il ne précise pas l'époque périodique de ces assemblées. Comment le pourrait-il, puisqu'il ne fait ici qu'exprimer un vœu personnel, et qu'à cet

infallibilem providentiam et decisionem, quaquidem, respublica Christiana in perpetuam ædificationem, et non in destructionem gubernatur (*De ecclesiast.*, § IX).

égard toute autorité traditionnelle un peu positive et un peu précise lui manque.

Lors même d'ailleurs que les Conciles se réuniraient périodiquement, comme les questions qui doivent s'y traiter sont indiquées à l'avance par le souverain-pontife, il serait toujours facile à ce dernier d'écarter indéfiniment la tractation et la solution de celles qu'il redouterait.

Richer semble bien entrevoir une solution à ces difficultés en accordant au prince, considéré comme évêque établi sur les choses du dehors, le droit de réunir les conciles généraux. Mais il paraît avoir compris le danger qu'il y aurait à donner au pouvoir civil une attribution aussi importante dans les destinées de l'Église, et il laisse cette question indécise, l'abandonnant à l'appréciation de ses lecteurs[1].

Pour terminer, le pouvoir monarchique et le pouvoir aristocratique ne fonctionnent pas dans l'hypothèse de Richer d'une manière organique et en se complétant l'un l'autre. Ils sont au contraire en lutte ouverte et se stérilisent en se neutralisant. La raison de ce résultat ne serait-elle pas dans l'idée exacte que se fait Richer de la communauté chrétienne, qu'il compare instinctivement et sans se rendre compte des embarras que lui causera cette conception, à une république? Mais ne pouvant se débarrasser entièrement des faits accomplis, pris malgré lui dans les forts engrenages de la hiérargie romaine, il veut conserver une partie du passé, et

[1] Et jurene an injuria olim Christiani principes, Nicænam, Constantinopolitanam, Ephesinam, Chalcedonensem, atque alia concilia generalia coegerint, hoc enim ad legis divinæ, naturalis et canonicæ executionem spectat (*De ecclesiast.*, § XII).

il forme ce malheureux amalgame de monarchie, d'aristocratie et de république que nous avons vu, où il introduit juste assez de liberté pour amener le trouble et le désordre, mais pas assez pour produire l'affranchissement.

# DEUXIÈME PARTIE.

## Du pouvoir civil.

---

### § 7. *Des cas dans lesquels le pouvoir civil doit intervenir dans l'existence de l'Église.*

Jusqu'ici Richer n'a encore parlé que du pouvoir ecclésiastique qu'il a dédoublé. Le titre de son ouvrage indique assez cependant qu'il admet une division encore plus fondamentale entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir politique ou civil. Pour lui ces deux puissances sont essentiellement distinctes par leur nature, par leur objet et par leurs moyens d'action. Elles doivent donc rester indépendantes l'une de l'autre; c'est du moins le principe qui semblerait ressortir des prémisses. Cependant il n'en est pas ainsi. Richer, qui s'obstine à considérer l'Église comme une république, est d'abord ford embarrassé pour accommoder à un pareil état de choses les deux représentants du pouvoir monarchique, le pape et le prince. Sa république se trouve singulièrement compromise. En outre il commet la faute grave de ne pas reconnaître l'existence de deux sociétés, la société religieuse et la société civile. On croirait, après l'avoir étudié, qu'il n'y a qu'une société dans le monde, c'est-à-dire la communauté des âmes. Quant à l'existence propre des peuples, au monde des faits sociaux, il n'en tient nul compte; il semble en

faire abstraction complète. S'il avait simplement fait sortir le monde social du monde religieux, il eût eu complétement raison; en voyant dans la société telle qu'elle était organisée de son temps un produit direct du christianisme, il eût formulé une grande vérité historique. Mais supprimer l'existence propre du monde social était chez un Gallican une opinion par trop ultramontaine. Il fait tout dériver de l'Église et lui subordonne tout. Voilà l'écueil; et l'exposé des conséquences où cette conception l'entraîne le fera bien voir. « L'Église, dit-il, considérée comme assemblée des fidèles ou comme la république chrétienne, se contente d'un seul et unique chef, Jésus-Christ. Néanmoins, eu égard à l'exercice du gouvernement, elle est administrée de deux façons différentes par deux hommes distincts, le pape et le prince[1].» Voilà donc le souverain ecclésiastique et le souverain politique administrant avec des activités diverses, mais à des titres également légitimes, une même chose, l'Église. Il y a évidemment là confusion. Puisqu'il n'y a rien de commun entre la puissance ecclésiastique et la puissance politique, elles ne peuvent reposer sur la même base ni dériver d'un même principe. L'auteur s'appuie donc très-imparfaitement sur la déclaration du Sauveur[2] puisqu'il conclut qu'elle n'avait pour but dans la bouche de Jésus-Christ que d'unir par un lien de réciproque obligation

[1] Septimum, docet Ecclesiam sumptam pro cœtu fidelium, sive pro Christiana republica, unico et solo capite ac fundamento essentiali Christo Domino esse contentam : nihilominus, in ratione exercitii atque executionis regiminis ejusdem Christianæ reipublicæ, a duobus, pontifice scilicet, et politico principe differenter gubernari (*De ecclesiast.*, § X).

[2] Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari et quæ Dei Deo (Matth. XXII, 21).

et de mutuelle bienveillance l'Église et la politique[1] afin que les princes et les ecclésiastiques n'eussent rien à démêler. Quand il fait d'un droit une concession volontaire, la question change entièrement de face ; un droit, en effet, se formule par une ou par plusieurs lois, et l'idée de loi entraîne celle d'obligation. Mais dès que le caractère d'obligation disparaît, la question traitée par notre auteur cesse de l'être au point de vue rigoureux, logique et légitime.

Richer voit un grand inconvénient et une cause permanente de troubles à ce que l'Église intervienne dans les affaires publiques. Il s'appuie, pour légitimer son opinion, sur le fait historique, en disant, d'après les déclarations de Jésus-Christ, que l'Église n'a reçu ni droit de glaive ni droit de territoire[2]. Mais il est loin d'admettre que la même incompétence frappe le souverain politique qui veut s'immiscer dans les affaires de l'Église. Ce qu'il traite d'acte d'ingérence dans le premier cas, il le considère comme très-naturel dans le second. La raison qu'il en donne, c'est que « la loi évangélique ayant pour but la vie éternelle, et l'âme humaine pour matière, doit s'adonner à la direction des mouvements internes de la conscience, mais sans employer jamais, pour obtenir ce résultat, la force ou la violence. Les seules armes qui lui soient permises sont la persuasion et l'exemple[3]. » Le glaive ne peut donc

[1] Hoc enim quasi mutuo obligationis et benevolentiæ vinculo, Ecclesiam cum politia seculari colligari voluit Dominus : ne principes inter sese digladiarentur (*De ecclesiast.*, § X).

[2] Quandoquidem Ecclesia neque territorium, neque usum habet gladii materialis (Matth. XV, 52 ; Jean XVIII, 36 ; Luc IX, 58).

[3] Sed de hac re amplius si placet disputemus : cum enim lex evangelica vitam æternam pro fine, atque animam humanam pro materia

jamais être employé, parce que l'âme, substance immatérielle et immortelle, ne peut pas être atteinte par lui. Mais si le droit de glaive ne trouve pas son utilité pratique et son application opportune dans l'Église, il la trouve tout naturellement dans l'État[1]. Le territoire est, en effet, contenu dans des limites qu'il faut préserver dans toute leur intégrité et par les armes et par les lois. Mais il y a plus. Ce territoire placé entre les mains d'un prince politique peut être agité et mis en péril par les troubles survenus dans l'Église. Les hérésies et les luttes qu'elles entraînent peuvent réduire à la dernière extrémité les peuples, les monarchies et les princes. Dans ce cas Richer trouve tout naturel que le souverain politique emploie le glaive pour conserver ce qu'il possède. Mais au-dessus de l'État se trouve l'Église, qui, elle aussi, peut être désolée et ravagée par les mêmes causes. Il faut, puisqu'elle est le royaume de la vérité, que ses limites soient garanties des invasions de l'erreur. Comment ce résultat pourra-t-il être atteint par le moyen terrestre de la force, puisque l'usage lui en a été interdit? Richer, ne se fiant pas à l'argument de Gamaliel, soutient que le prince, à qui le droit de glaive a été conféré par Dieu, doit alors en faire usage pour restaurer l'Église quand elle a été atteinte dans sa constitution, ou pour empêcher qu'elle endure

et subjecto nativo habeat : tota occupari debet in internis conscientiæ motibus dirigendis, minime vero in manu aut vi externa cohibenda : ac proinde, judicat de mediis necessariis ad beatudinem conformiter ad causas essentiales spirituales religionis Christianæ (*De ecclesiast.*, § XI).

[1] Atque jus gladii necessario territorium sicut effectus materialis causam sequitur (*De ecclesiast.*, § XI).

des dommages quelconques[1]. Richer ne s'aperçoit pas qu'il met ici en avant un sophisme, car en somme c'est toujours la religion qui est responsable des moyens qu'on emploie pour la faire triompher. Que le roi ou le prêtre s'en rendent coupables, ce sera le principe qu'ils auront défendu qui en supportera un jour ou l'autre les conséquences. Il n'est entré dans la pensée de personne de vouloir laver l'inquisition des crimes et des tortures qu'elle n'a pas accomplis elle-même, mais qu'elle a fait accomplir par le bras séculier. S'il était spécifié que le prince agit de son pur et naturel mouvement, la question ne serait plus la même, mais on comprend assez que l'Église, conservant toujours le pouvoir de juridiction, en use toutes les fois qu'elle se sentira menacée, auprès du prince politique auquel elle confiera sa défense. C'est donc elle seule qui restera responsable des moyens employés pour sa conservation.

Sur ce principe, qu'il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu[2], Richer fait reposer sa théorie de l'obéissance due par tous, et même par l'Église, au pouvoir établi. De la distinction des puissances sort la distinction des juridictions. De là vient que l'Église gallicane ne souffre point que les ecclésiastiques entreprennent sur la juridiction temporelle. Si on ne le per-

[1] Hæc enim tantum declarant, Ecclesiam jus habere docendi et suadendi, quando princeps politicus gladio uti debeat ad gloriam Dei (*De ecclesiast.*, § XI).

[2] Jam ad civilem potestatem transeamus : sane, cum princeps politicus dominus fit reipublicæ, atque territorii, vindex ac protector legis divinæ, naturalis, et canonicæ, eaque de causa gladium portet (Roman. 13), solus habet facultatem cogendi, aut coercendi, irrogando pœnas corporales (*De ecclesiast.*, § XII).

met point aux ecclésiastiques français, on le permet encore moins aux prélats étrangers et aux papes dont les prétentions sont excessives sur le temporel des princes. Il suit naturellement de là que « les bulles du souverain-pontife doivent être examinées par le Parlement, ainsi que cela arriva sous Philippe-le-Bel, afin de voir si elles sont conformes aux usages de l'Église gallicane et afin de recevoir les modifications nécessaires[1],» dans le cas où elles s'écarteraient des canons que l'Église accepte seulement pour loi et règle suprême. Richer insiste avec à-propos sur cette considération que le pouvoir des papes, fût-il restreint tout entier à l'exercice du spirituel, il resterait encore supérieur à tous égards au pouvoir des princes, car, de l'avis de saint Bernard, il n'y a pas de comparaison entre les attributions du souverain-pontife qui toutes se rapportent à la vie future, et celles du souverain politique qui n'envisagent que la vie terrestre[2]. Il confirme aussi cette considération par une citation de saint Augustin[3].

[1] Fleury, chap. XXV, *De l'institution au droit ecclésiastique.*

[2] Quid præterea S. Bernardum, lib. I, de consideratione, cap. V, commemorem? « Non monstrabunt puto, inquit, ubi aliquando quispiam apostolorum judex sederit hominum, aut divisor terminorum, aut distributor terrarum. Stetisse denique ego Apostolos judicandos, sedisse indicantes non lego etc. Ergo in criminibus, non in possessionibus potestas vestra : quoniam propter illa, et non propter has, accepistis claves regni cœlorum : prævaricatores utique exclusuri, non possessores. Quænam tibi major videtur dignitas et potestas, dimittendi peccata, an prædia dividendi? Sed non est comparatio : habent hæc infima et terrena judices suos, reges et principes terræ: quid fines alienos invaditis? » (*De ecclesiast.,* § XI).

[3] Unde Augustinus epist. 48, ad Vincentium ait, reges terræ Christo servire debere, etiam leges ferendo pro Christo (*De ecclesiast.*, § XII).

Mais le pouvoir des princes politiques ne se borne pas à protéger l'Église, et à employer la violence pour la conservation de la doctrine qu'elle a arrêtée dans ses conciles. Il ne s'arrête pas à opposer une limite aux tentatives d'usurpation du Saint-Siége sur le temporel. Il va plus loin: le souverain, en qualité de Seigneur d'une république et d'un territoire, est établi défenseur de la loi divine naturelle et canonique, non pas seulement par le droit de la force, mais aussi au nom du droit moral. S'il porte le glaive pour contraindre et corriger matériellement, il a aussi une responsabilité personnelle de l'avenir de l'Église, qui lui donne le droit de formuler des lois, des édits et des ordonnances, dans le but de faire exécuter les canons ecclésiastiques et en vue du bien de l'Église. Il peut même considérer ces édits disciplinaires comme une dépendance des lois civiles qu'il a promulguées pour maintenir son état. C'est là l'exemple qu'ont fourni les empereurs Constantin, Théodose, Justin, Charlemagne, les rois Louis IX, Charles VII, François Ier, et bien d'autres princes français[1]. De là à réunir formellement les conciles généraux, il n'y a que l'espace du principe à la conséquence, puisque le souverain politique pourra très-spécieusement déclarer qu'il voit urgence majeure dans l'intérêt de l'État, aussi bien que dans celui de l'Église, à les convoquer sans délai[2].

[1] Quapropter ad Ecclesiæ incolumitatem, et canonum ecclesiasticorum executionem, leges sancire, atque inter sua edicta, codices, aut capitularia inserere potest : sicut de imperatoribus Constantino, Theodosio, Justiniano, Carolo magno, B. Ludovico, Carolo VII, Francisco I, aliisque Gallorum principibus exploratum habemus (*De ecclesiast*, § XII).

[2] Hoc enim ad legis divinæ, naturalis et canonicæ executionem spectat (*De ecclesiast.*, § XII).

Mais tout ne se borne pas là. Notre auteur veut parer à l'hypothèse très-admissible d'un conflit entre le pape et le prince politique. Les causes de rivalité entre la tiare et le sceptre sont innombrables, ainsi que l'histoire nous l'enseigne. — Il peut y avoir abus de puissance de la part du pape à l'égard du prince, ou de la part du prince à l'égard du pape. Richer ne paraît pas avoir songé à cette dernière supposition, soit qu'il juge les princes de son époque trop équitables pour jamais vouloir diminuer le pouvoir que le pape peut légitimement exercer, soit que ce dernier lui ait semblé trop redoutable pour avoir jamais rien à redouter des princes. Quoi qu'il en soit, il ne raisonne qu'en se plaçant au premier point de vue qu'il a indiqué, et il met tout pouvoir dans les mains du prince pour résister aux tentatives d'envahissement qui pourraient être faites par la cour de Rome sur le domaine du temporel. Richer n'indique que très-sommairement les cas dans lesquels il peut y avoir usurpation de la part du pape, et où par conséquent le prince peut en appeler comme d'abus : il se borne à dire que ce fait se produit toutes les fois que le droit commun institué par Dieu et par la nature, ainsi qu'il vient de le discuter dans son livre, est attaqué dans son existence, et il affirme qu'endommager le droit commun, c'est enfreindre la loi divine, naturelle et canonique. En somme on peut dire qu'il y a abus et par conséquent droit à l'appel de la part de l'Église gallicane « quand il y a entreprise de juridiction ou attentat contre les saints décrets et canons receuz en ce royaume, droits, franchises, libertés et priviléges de l'Église gallicane, concordats, édits et ordonnances du roi et arrêts de son Parlement: bref

contre ce qui est non-seulement le droit commun, divin et naturel, mais aussi contre les prérogatives de ce royaume et de l'Église d'iceluy[1].» Dans ce cas c'est l'Église qui en appelle et c'est le prince en qualité de magistrat qui seul a droit de connaître la cause et de prononcer souverainement, car il ne juge uniquement que du cas d'abus, ce qui revient à dire qu'il ne s'occupe que de l'exécution des canons[2].

Richer, on le voit, ne permet pas à l'Église d'intervenir autrement qu'au point de vue spirituel, dans la vie des peuples, tandis qu'il permet au prince d'intervenir dans la vie de l'Église. Il n'est pas loin de professer l'opinion d'*Optatus Milevitanus* et de dire avec lui que l'Église est dans l'État et non l'État dans l'Église[3].

## § 8. *Opinions des ultramontains sur la personne et sur l'autorité du pape; critique de ces opinions.*

Enfin après la partie dogmatique de son traité, Richer en vient à la partie critique. Il combat les opinions de ses adversaires, les ultramontains. Leur erreur vient d'abord de ce qu'ils confondent l'État de l'Église avec son gouvernement[4]. De cette confusion il ressort qu'ils

[1] Pierre Pithou, *Libertés de l'Église gallicane*, art. 79.

[2] Hoc autem quoties accidit, toties gallis justam præbet occasionem provocandi tanquam ab abusu : quarum appellationum, princeps et magistratus, politicus, velut Ecclesiæ protector, et vindex canonum, summam habet moderationem : de solo enim abusu judicat, id est ad executionem canonum pertinet (*De ecclesiast.*, § XIII).

[3] Quibus bene perceptis, facile est videre, ex quo sensu Optatus Milevitanus afferat, Ecclesiam esse in republica : hoc est, tanquam in alieno fundo, territorio, ac dominio.

[4] Primo statum Ecclesiæ cum ipsius regimine confundunt (*De ecclesiast.*, § XIV).

font à la fois l'état et le gouvernement monarchiques. N'admettant pas le tempérament de l'élément aristocratique, s'appuyant sur le privilége prétendu de saint Pierre, successeur et vicaire de Jésus-Christ, ils en concluent que le gouvernement de l'Église a été confié à cet apôtre et continué à ses successeurs. Et le souverain-pontife a non-seulement toute la juridiction ecclésiastique, mais il jouit d'un grand pouvoir sur le temporel, au moins indirectement.

De cette monarchie absolue et du principe fondamental de l'infaillibilité, les ultramontains partent pour faire ressortir l'inutilité de la réunion des conciles universels. Qu'est-il besoin, en effet, de réunir le haut clergé de toute la chrétienté, pour prononcer sur des questions et pour décréter des lois, quand ces questions peuvent être tout aussi bien résolues et ces lois tout aussi bien promulguées par le pape, seul homme qui sur la terre soit affranchi de l'erreur[1]? Cependant la tradition embarrasse un peu les ultramontains. Comme il y a eu des conciles et qu'on peut s'appuyer sur le fait pour revendiquer le principe, ils font une concession, mais insignifiante. Il est possible qu'il y ait des réunions de conciles universels; le bien de l'Église, l'intérêt du Saint-Siége peuvent en faire une loi momentanée, mais ces conciles n'auront qu'une initiative et une autorité dérisoires. L'Église assemblée n'aura le droit de rendre aucun décret en l'absence ou sans le consentement du souverain-pontife[2]. Voilà l'obstacle

[1] Gubernandum, cum Dominus uni et soli Petro infallibilem auctoritatem, cum potestate confirmandorum fratrum detulerit (*De ecclesiast.*, § XIV).

[2] Si forte aliquando frequententur concilia Ecclesiam in syno-

franchi par ces deux conditions nouvelles. L'existence du concile, sa légitimité ne sont nullement contestées en principe, mais on les annule de fait puisque le pape pourra toujours n'assister qu'aux délibérations des conciles réunis sous son patronage et refuser d'assister aux délibérations des autres conciles. Fût-il même engagé dans une lutte ouverte avec une de ces assemblées ecclésiastiques, il peut, quoique pris au dépourvu et à l'improviste, refuser de sanctionner les décrets rendus, et opposer à tous les efforts l'argument du *statu quo* religieux, l'inébranlable *non possumus*.

Mais le principe de l'infaillibilité papale ne s'arrête pas là, il va plus loin. Si le pape est infaillible et seul infaillible, ses décisions ont une valeur supérieure à celle du concile qui ne peut être infaillible qu'autant qu'il est présidé par le pape et uni d'opinion avec lui. Dès lors le pape peut de son autorité privée, casser tous les décrets des conciles, concernant le gouvernement ecclésiastique, et en faire de nouveaux, c'est-à-dire établir sa puissance sur des bases inattaquables, puisqu'elle procède de lui et que lui seul en est le législateur et le juge.

Ce n'est donc pas seulement sur les Églises particulières que s'exerce l'autorité suprême et infaillible du pape, mais aussi sur l'Église tout entière et sur le concile universel, son délégué légitime.

Mais, dit Richer, faire de saint Pierre le détenteur de la puissance qui n'appartient qu'à Jésus-Christ, c'est faire de l'économe le seigneur et maître, c'est égaler

dum congregatam, nullum plane jus habere aliquid decernendi, secluso aut non consentiente Romano pontifice (*De ecclesiast.*, § XIV).

l'administrateur au souverain. L'Église n'existe que par Jésus-Christ et pour Jésus-Christ, au lieu que saint Pierre n'a été établi qu'en vue de l'Église et pour le bien de l'Église. En un mot Jésus-Christ est le principe et la fin de l'Église, saint Pierre n'est qu'un moyen pour conduire l'Église de son origine à l'accomplissement de ses destinées.

Richer a établi assez solidement la nécessité des conciles généraux dans le § IV. C'est un contrepoids naturel et légitime donné à l'autorité des papes; c'est une garantie donnée à l'Église en général et à la foi des croyants en particulier. Il y a du reste la question du fait historique qui tranche définitivement la difficulté, puisqu'il est impossible de prouver que les priviléges conférés à saint Pierre ne l'ont pas été également aux autres apôtres.

Si saint Pierre avait sur l'Église une autorité égale à celle de Jésus-Christ, il y aurait usurpation vis-à-vis du Seigneur. Mais en outre il y aurait usurpation par rapport à la masse des chrétiens et par rapport à chaque chrétien individuellement, puisqu'aucun d'eux ne pourrait jamais faire usage de sa liberté, ni se prononcer d'après sa conscience sur une question religieuse quelconque. Dès lors le sacrifice de Jésus-Christ, sa vie et sa doctrine n'auraient eu pour résultat définitif que de soumettre l'Église à la tyrannie morale, spirituelle et matérielle du souverain-pontife.

Les ultramontains mettent en œuvre un dernier argument pour établir la suprématie absolue du Saint-Siége et l'incompétence de tout autre pouvoir à en contrôler les décisions ou les actes. Ils invoquent l'autorité même du concile qui fut réuni à Rome sous le pape

Sylvestre et où deux cent quatre-vingts évêques déclarèrent que nul ne jugerait le premier siége, qui seul a le droit de rendre la justice et que le pape, qui est le juge suprême, ne pouvait être mis en accusation et jugé ni par l'empereur, ni par le clergé, ni par les rois, ni par le peuple[1]. Mais cette décision a été attaquée par celle du concile de Constance, qui l'annihila complétement en déclarant que le pape peut être jugé par le concile quand il scandalise ouvertement l'Église et qu'il ne veut pas se corriger. Cette opinion a été adoptée par la Faculté de Paris[2]. Mais ce qui ôte toute autorité à la déclaration du concile de Rome, c'est qu'elle sort d'un synode particulier et ne peut par conséquent avoir le caractère légal qu'aurait un canon émané du concile universel.

Ce qui autorise la méfiance à l'égard de la valeur et de l'authenticité de ce document, c'est qu'à l'époque prétendue où il prit naissance (314 à 336), l'Église ne parlait pas si haut et qu'il n'était alors nullement question de puissance absolue. Richer fait remarquer, avec une fine critique, qu'il n'y avait en ce temps que des empereurs et qu'il ne pouvait pas dans cet écrit être question de rois, en se plaçant sur le terrain de la vérité historique.

[1] Tertio contendunt, cap. XX concilii Romani, a ducentis octogivita episcopis sub Sylvestro papa constitutum fuisse, ut nemo primam sedem, justitiam temperare desiderantem judicaret : « neque ab Augusto, neque ab omni clero, neque a regibus, neque a populo, judex judicabitur » (*De ecclesiast.*, § XVI).

[2] Ratio est, quia sententia scholæ Parisiensis, quæ decretis synodi Constantiensis nititur, docet papam eo tantum in casu judicari posse a concilio, quo Ecclesiam notorie scandalizat, estque incorrigibilis (*De ecclesiast.*, § XVI).

Quant aux écrits des papes qui contiennent des déclarations formelles touchant la légitimité et le degré de leur puissance, Richer n'en fait pas plus de cas que Gerson qui déclarait que nul ne peut être cru quand il plaide lui-même sa cause, excepté lorsque ses assertions sont conformes aux déclarations de la loi divine, naturelle et canonique. Or, pour lui, il trouve qu'un chef ministériel investi d'un empire absolu sur l'Église, est un fait qui répugne à cette même loi.

Le pape est donc subordonné à l'Église puisqu'il n'existe que par elle et pour elle. La communauté des fidèles doit l'emporter sur un fidèle, quel que soit le rang qu'il occupe dans la communauté. De plus, en admettant une prérogative de puissance, en faisant le pape dépositaire de ce pouvoir, il aurait toujours une limite indiquée dans la déclaration où Paul dit aux Corinthiens : « Que la puissance a été donnée pour édifier et non pour détruire. » L'Église peut donc se faire elle-même juge des cas où le pape la compromet par son autorité, et en réprimer les excès. Elle ne suivra en cela que l'exemple du concile de Constance.

Il reste une dernière question à traiter, c'est celle de l'autorité indirecte que l'Église, suivant la cour de Rome, exerce ou doit exercer sur les choses temporelles. On peut admettre à la rigueur que cette influence s'exerce au moyen de la doctrine chrétienne, et par une persuasion morale. Mais les Gallicans repoussent énergiquement la contrainte matérielle, agissant par l'excommunication et arrivant progressivement à la déposition des rois et des potentats. Ceux qui admettent l'emploi de ces mesures coërcitives, semblent, d'après notre auteur, tomber dans l'excès où se jetteraient ceux

qui prétendent qu'un maître d'école peut priver ses écoliers de l'héritage paternel, quand ils contreviennent à la discipline scholastique établie pour eux et sur eux[1]. La suprématie de l'Église, quelque grande qu'elle puisse être, ne peut cependant dépasser les limites qui lui sont imposées, et ces limites commencent sur le terrain des affaires séculières et civiles. Au fond la puissance ecclésiastique ne doit avoir d'autre ambition que de porter les âmes à l'observation des commandements divins. Voilà quel est son but. Spirituel en lui-même, il doit aussi être spirituellement poursuivi et atteint, c'est-à-dire sans emploi de moyens matériels.

C'est à tort que l'on s'appuierait, pour légitimer le pouvoir prétendu des papes, sur le temporel des princes, sur l'ancienne alliance et sur les exemples que pourrait fournir la Bible. Les rapprochements qu'ont voulu faire à cet égard Sanderus, Bellarmin et Cocqueus n'ont aucune valeur, si l'on considère les différences qui séparent les deux économies. Dans la première c'est le régime théocratique qui est en vigueur. L'Église continue à beaucoup d'égards la synagogue; la loi de Jésus-Christ complète celle de Moïse, mais la distance chronologique est entre elles bien moindre que la distance morale. Il y a eu dans le premier cas un territoire assigné et promis; la loi religieuse, qui promettait et qui donnait, exerçait naturellement la souveraineté sur le territoire en question. Elle le partageait à sa façon entre les tribus, et prescrivait de quelle ma-

[1] Qui ergo reges aut principes christianos jure ab Ecclesia abdicari contendunt, faciunt certe, ac si quis urgeret, pædagogum, quoniam disciplinæ scholastice moderator, discipulos suos, si forte adversus disciplinam obdurescant, bonis paternis exhæredare posse (*De ecclesiast.*, § XVIII).

nière le peuple choisi devait en tirer parti[1]. Tout, du reste, réflétait dans cette civilisation l'idée monothéiste. Tout partait de Jéhovah et tout devait rester sous son invocation : la loi civile, comme la loi religieuse, comme les prescriptions rituelles. Tout s'explique dès lors par cette seule observation que la législation de Moïse n'avait pour principe et pour but que l'unité. « Les deux grandes formes de la civilisation sémitique ont cela de propre qu'elles n'admettent pas le gouvernement civil dans le sens où nous l'entendons. Le pouvoir pour le Juif comme pour l'Arabe vient toujours de Dieu : système déplorable qui a livré les peuples musulmans, sans une ombre de garantie, ni de tempérament au despotisme.... » « La séparation du spirituel et du temporel, qui a été le salut de l'Europe[2], » n'a pas été soupçonnée par la société juive et musulmane. Mais vouloir conclure de cet exemple à la restauration et au rétablissement dans la chrétienté du principe qu'il représente, ce serait vouloir faire reculer l'histoire et annihiler toutes les conquêtes que le christianisme a fait accomplir à la conscience religieuse et à l'esprit humain, depuis qu'il a inauguré le principe contraire et établi la démarcation profonde qui sépare irrévocablement les deux pouvoirs. « La théocratie, en attribuant au pouvoir une origine spirituelle, plaît aux esprits élevés, mais elle renferme un poison caché qui la rend toujours funeste : elle ne peut produire que des pouvoirs absolus[3]. »

[1] Ed. Reuss, *Introd. à l'Ancien Testament* (Cours de 1862 à 1863).

[2] Ernest Renan. *De l'avenir religieux des sociétés modernes* (*Revue des Deux-Mondes*, 15 octobre 1860).

[3] *Ibid.*

Le second argument des ultramontains n'a pas plus de force que le premier. Ils s'appuient sur la déclaration contenue au troisième chapitre du concile de Latran, où se trouve le décret qui frappe d'excommunication les rois et les princes qui n'auront pas exterminé les hérétiques dans leur royaume ou dans leurs domaines. Ce document et tous ceux qui lui ressemblent n'ont aucune valeur puisqu'ils émanent, *proprio motu*, du souverain-pontife et non d'un concile légalement réuni.

On trouverait à première vue dans la troisième preuve qu'ils invoquent un peu plus de consistance. Les ultramontains en viennent aux faits historiques de la déposition de Childéric, dernier roi mérovingien, et de l'élection de Pépin à la place du prince dépossédé; élection et déposition qui, disent-ils, ont été consommées par le souverain-pontife Zacharie. Quelques années plus tard Charlemagne était sacré empereur par Léon III et le pouvoir pontifical opérait seul et de lui-même la translation de la dignité impériale entre les mains d'un Franc. Mais, dit notre auteur, le premier de ces faits ne s'est accompli qu'avec l'assentiment du peuple intéressé, et quant au second, il a été pour ainsi dire consommé par l'opinion publique, qui proclamait Charlemagne seul digne de succéder aux empereurs romains. N'en fût-il pas ainsi, du reste, le fait matériel en lui-même et par lui-même ne prouverait absolument rien, l'abus n'ayant jamais renversé le droit. Il resterait donc à étudier encore la question de légitimité et à la résoudre. C'est là en quelque sorte une obligation morale, dans laquelle se trouvent tous ceux qui reconnaissent que Jésus-Christ a voulu que son Église fût gouvernée

par une règle, par une loi et non par de simples faits, qui ne possèdent que la valeur extérieure d'un précédent, dont la signification et l'importance peuvent être réformées ou abrogées à jamais par des faits contraires.

Nous voici arrivé à la fin du traité d'Edmond Richer, qui renvoie le lecteur, pour plus ample connaissance du fait, à l'étude et à la méditation du traité de Jean de Paris sur la puissance royale et papale.

Il nous reste maintenant à juger l'œuvre que nous venons d'analyser.

# TROISIEME PARTIE.

## Critique de l'ouvrage de Richer.

---

Nous l'avons vu, malgré son titre, qui n'annonce que l'intention de séparer la puissance ecclésiastique de la puissance civile, Richer poursuit un double but. Il veut à la fois rendre le pouvoir temporel des princes indépendant du pouvoir spirituel des papes, et restreindre dans les mains du souverain-pontife l'exercice de sa toute-puissance religieuse. C'était beaucoup embrasser à la fois, et la tentative était dangereuse, ainsi que le prouvèrent les événements postérieurs. Le syndic de la Faculté de Paris a-t-il eu autant de bonheur dans les arguments employés pour prouver cette double thèse, qu'il a montré de courage en choisissant une si grande tâche? C'est ce que nous allons examiner.

D'abord le principe de la séparation du spirituel et du temporel était indiscutable. Il ressort de l'esprit même du christianisme, qui, dès son origine, a nettement établi cette distinction. Les déclarations de Jésus-Christ, celles des Apôtres en font foi. La confusion ne put s'introduire dans l'Église qu'à la faveur de l'ignorance et de la barbarie; ce fut même à certains égards une chose heureuse pour les peuples que cette usurpation, puisqu'elle s'accomplit à une époque de violence où la force remplaçait le droit et où l'Église était seule

dépositaire de la puissance et de l'influence morale qui, de temps en temps, osait tenir tête au despotisme et protéger les faibles. Mais plus tard, quand le droit l'emporta sur la force, quand les légistes purent opposer des limites à l'envahissement sacerdotal, la puissance ecclésiastique en fut réduite à se retrancher derrière le fait accompli, et toutes les fois qu'elle voulut descendre sur le terrain des principes de droit naturel, elle fut contrainte de s'avouer vaincue. Ce fut en vain qu'elle invoqua les commandements divins, en élargissant, d'une manière démesurée et aux dépens de l'esprit général du christianisme, le sens de quelques passages isolés; la vérité devait se faire jour et la séparation des deux puissances, incompatibles par leur nature, s'opérer entièrement. De là vient la haine que, dès le onzième siècle, les prêtres et les moines ont vouée aux jurisconsultes. Haine très-compréhensible et toute naturelle, puisque ceux-ci n'avaient pour but que de diminuer les usurpations de ceux-là.

Il faut que la puissance politique soit indépendante du sacerdoce. Voilà le principe fondamental du gallicanisme civil; voilà l'axiome indiscutable au point de vue des gouvernements comme aussi des fidèles, quels qu'ils soient. A cet égard Richer a donc gain de cause et ce n'est pas un médiocre éloge pour lui que de dire qu'il a très-énergiquement contribué à fonder dans l'ordre des faits un pareil principe.

Mais cette séparation de la puissance ecclésiastique et de la puissance civile une fois établie, il reste encore à résoudre une foule de questions. Le pouvoir ecclésiastique est incompatible avec le pouvoir civil, cela est évident. Mais qui exercera ce pouvoir ecclésiastique? Il

reste donc encore à déterminer d'une façon précise si le pouvoir sacerdotal doit être le privilége d'un seul, s'il doit être exercé par plusieurs ou s'il est la propriété légitime de tous les membres de l'Église.

De nos jours, comme à l'époque où écrivait Richer, cette question n'a pas encore reçu de réponse formelle. Si donc l'Église gallicane a fait un grand pas en se prononçant pour la séparation radicale du temporel et du spirituel, il faut convenir qu'au point de vue de ses libertés intérieures il lui reste beaucoup à tenter. Le pape, le concile, la communauté catholique sont là, prêts à faire valoir leurs titres. Le premier s'appuie sur les prétendus priviléges qu'il extrait de la déclaration de Jésus-Christ, le second s'appuie sur le précédent historique du concile de Jérusalem, et la communauté religieuse se fonde sur l'égalité des âmes devant Dieu pour intervenir d'une manière directe dans le gouvernement spirituel. Tous ces titres méritent d'être discutés. L'argumentation de Richer que nous avons exposée confirme surabondamment les raisons mises en œuvre par l'ultramontanisme pour établir le pouvoir papal. Il n'y a pas de privilége spécial pour saint Pierre, vu que toutes les déclarations du Sauveur concernent également les autres apôtres. N'y eut-il que le commandement qu'il leur fit après sa résurrection d'enseigner les peuples, que ce commandement suffirait pour prouver l'égalité de tous les apôtres devant Jésus-Christ et devant le monde par l'égalité de leur mission [1].

Pour échapper au despotisme sacerdotal qui menace l'Église, c'est-à-dire la conscience religieuse, par suite

[1] Matth. XXVIII, 19.

du triomphe des opinions ultramontaines, Richer met toute sa confiance et tout son espoir dans les conciles. Fidèle à la direction que lui a imprimée l'esprit des pragmatiques, il veut après avoir mis, au point de vue temporel, le Pape complétement hors de l'État, restreindre encore son autorité dans l'Église. L'intention est excellente, mais le moyen employé est-il un remède souverain? Nous convenons qu'il y a quelque légitimité à remplacer une autorité personnelle par l'autorité de plusieurs, c'est déjà atteindre dans son centre le régime tyrannique. Malheureusement, si la forme diffère chez Edmond Richer, le principe est au fond complétement identique; il n'a fait que changer d'aspect : Richer sentait qu'il lui fallait un principe d'autorité, et il a cru trouver dans le concile un adversaire capable d'être opposé au pape. Ici son système mérite d'être repris. Il n'admet pas que l'Église, la république des âmes, puisse être administrée par la volonté ou par le caprice d'un seul. L'infaillibilité papale ne lui présente pas assez de garanties. Il est du reste impossible à ses yeux que le privilége d'être exempt d'erreur soit la propriété d'un seul homme faisant partie d'une Église où tous les membres sont égaux. Il y a mieux que cela, dit-il. Une aussi grande chose que l'Église doit être administrée par une loi invariable, exempte d'amour et de haine. Or cette loi où la voit-il? Dans les canons des conciles. Cette loi est infaillible; donc le Concile qui la décrète l'est aussi. En somme le privilége que Richer refuse au pape individuellement, il l'accorde collectivement au concile universel. La difficulté est-elle éloignée? Moins que jamais. Il est difficile, sinon impossible que les évêques composant

le concile universel soient d'un même avis sur une question quelconque. Il faudra donc après les débats procéder par le vote. Tout cela reviendra à une question de majorité, et il y aura forcément une partie du concile qui sera dans le vrai, c'est-à-dire infaillible, et la partie adverse qui sera dans le faux. L'infaillibilité du concile pourra donc tenir, sur un sujet quelconque, à un vote de plus ou à un vote de moins. Le principe d'autorité que cherche notre auteur est, on le voit, entouré de conditions très-précaires. Nous convenons que l'argument que Richer tire de la tradition a bien sa valeur; en disant que les décisions des conciles qui combattent l'autorité papale doivent être prises en considération, il a raison. Ce sont des faits historiques qui ont tout au moins l'importance d'une protestation. En s'appuyant sur les conciles généraux et en les opposant aux synodes particuliers qui ont voulu favoriser l'autorité des papes, il oppose témoignage à témoignage, et le plus important doit être accepté dans ce cas. Mais tout est-il fini par ce moyen? Richer a-t-il trouvé son principe d'autorité indiscutable et inébranlable? — Oui, s'il pouvait prouver que tous les conciles universels ont marché dans la voie tracée par le premier. Encore ici surgit-il une nouvelle question. Est-il vrai que le premier concile de Jérusalem ait possédé cette infaillibilité sans laquelle Richer ne peut pas attaquer sérieusement celle du pape? L'histoire qui n'a de complaisances pour personne, répond: Non. Dans la formule des apôtres réunis: «Il a semblé à nous et au Saint-Esprit[1]», le lecteur non prévenu ne pourra jamais voir le caractère de l'autorité qui se croit in-

[1] Actes XV, 28.

faillible et qui se donne pour telle. Mais il y a plus : Admettons cette infaillibilité en principe, il faudrait, pour qu'elle eût une valeur invariable, qu'elle régnât aussi dans tous les conciles postérieurs. Un décret d'un de ces conciles ne pourrait pas être renversé ou abrogé par un concile ultérieur, car il répugne à la raison d'admettre que ce qui est la vérité d'aujourd'hui puisse devenir l'erreur de demain, puisque la vérité est éternelle et qu'elle peut se compléter, mais sans jamais se détruire elle-même. Là-dessus l'histoire, toujours impitoyable, nous démontre surabondamment par les faits que les déclarations des divers conciles, loin d'être toujours conformes, sont très-souvent opposées. Ainsi l'Église gallicane ne pourra trouver qu'un appui insuffisant dans ces conciles généraux auxquels seuls elle attribue la faculté d'être infaillibles. Il lui sera possible de prouver, par une foule de canons décrétés dans ces assemblées, que le pape n'a le droit de gouverner despotiquement ni le royaume des âmes ni celui des corps. Elle invoquera à juste titre les déclarations de tous les conciles universels, antérieurs au concile de Trente ainsi que la tradition ecclésiastique. Mais on ne manquera pas de lui objecter que le concile de Trente, tout aussi universel que ses prédécesseurs, a détruit l'œuvre de ces derniers, en décrétant au nom de sa propre infaillibilité, la suprématie du pape sur toutes les assemblées ecclésiastiques générales ou non. Il résulte de cet exemple que si Richer a véritablement trouvé le seul légitime principe d'autorité, il est loin de s'en être fait un auxiliaire fidèle pour sa cause, puisque ce principe se tourne tout entier contre lui. Car, si le concile est la délégation de l'Église en-

tière, ses décisions doivent être inattaquables, d'après les raisons mêmes, que fournit Richer. C'est donc l'Église en personne qui, par l'organe du concile de Trente a répudié les droits qu'elle peut avoir et les libertés qu'elle peut conquérir, pour faire le pape juge unique des premiers et dispensateur suprême des secondes. Or ce fait est sans réplique. Du moment que l'Église qui jouit de son autonomie, ne peut l'exercer que par le moyen du concile, et qu'à son tour le concile en résigne l'exercice entre les mains du pape, c'est cause jugée, le concile ou l'Église ne se sentent pas capables d'exercer une telle charge et en font l'abandon à celui qu'ils jugent le plus digne de la remplir.

Qu'on nous permette encore une autre question: Est-il bien sûr que Richer se trouve dans la véritable et légitime voie en ne reconnaissant d'autorité infaillible qu'au concile universel légalement assemblé? Cette réunion solennelle communiquera sans doute à ses décisions un caractère d'autorité bien moins contestable que si ces décisions émanaient d'un seul homme. L'autorité est donc plus amplement représentée dans ce second cas que dans le premier. Mais cela ne suffit pas: notre auteur est à la recherche d'une autorité indiscutable et qui puisse échapper par son infaillibilité même au reproche de despotisme qu'il adresse à l'autorité papale. Nous avons, ce nous semble, déjà démontré que le concile ne saurait pas plus que le pape se prétendre infaillible. Il résulte donc que, s'il veut imprimer à ses décisions le caractère obligatoire que la loi de vérité peut seule réclamer, il tombe dans le despotisme puisqu'il contraint les consciences et les âmes à admettre comme vrais, légitimes et

méritant l'obéissance des canons qu'il a rendus. Richer n'échappe donc pas lui-même dans sa conception au défaut fondamental qu'il découvre et signale dans la monarchie spirituelle absolue des papes. Cependant il faut admettre que le concile est un progrès, puisque c'est le gouvernement de plusieurs substitué au gouvernement d'un seul et que par conséquent le privilége est de beaucoup diminué. Il existe pourtant encore; il est attribué à une caste à l'exclusion de la masse des croyants; c'en est assez déjà pour que la raison refuse de s'arrêter à ce résultat et de sanctionner le pouvoir et la spontanéité de quelques-uns dans une cause où tous sont égaux et à laquelle tous ont le droit d'apporter le bénéfice de leur activité individuelle. Toute la France, en effet, c'est-à-dire tous les catholiques français composent tous ensemble l'Église gallicane. Selon Marca, la dénomination d'Église gallicane comprend les laïques et le roi lui-même[1]. Au fond le gallicanisme embrasse les deux puissances et leurs rapports mutuels.

Qu'on la fasse donc résider soit dans le pape seul, soit dans le concile seul, soit dans le concile réuni au pape, l'infaillibilité n'éveille dans l'esprit humain et dans la conscience religieuse que des répugnances insurmontables.

On comprend que Richer ait eu absolument besoin d'une autorité au moins supérieure à celle du pape, puisqu'il trouve cette dernière à la fois insuffisante et illégitime. Quand il plaça ce principe dans le concile réuni, les garanties humaines d'équité et d'intelligence étaient

[1] Marca, *De concordia sacerdotis et imperii.* « Laïcos ipsumque regem denominatio Ecclesiæ gallicanæ comprehendit. »

plus considérables, mais il faut avouer qu'elles n'avaient rien d'absolu et qu'elles prêtaient le flanc aux attaques des ultramontains tout aussi bien que les opinions de ceux-ci étaient facilement battus en brèche par les Gallicans. Cependant le docteur de la Sorbonne a passé à côté de ce principe qu'il cherchait avec tant d'ardeur, Il répète souvent dans son livre que l'Église doit être régie par une loi invariable, par une règle fixe et qui maintienne les droits de tous. Or cette loi elle existe très-réellement et, sans avoir besoin de recourir au concile universel, dans les déclarations duquel les yeux un peu clairvoyants ne la trouveront jamais. Elle est dans l'Évangile, dans la parole même et dans les commandements précis de Jésus-Christ. Pourquoi, sans aller plus loin, notre auteur ne s'est-il pas arrêté à ce résultat? Pourquoi n'a-t-il pas dit que la vérité tout entière se trouve renfermée dans le livre de vie et que seules les âmes qui cherchent Dieu peuvent l'en dégager? Mais si la conscience transportée par l'amour divin peut y trouver la route qu'elle doit suivre; si la Parole de Dieu est un trésor inépuisable de consolations pour ses maux et pour ses langueurs; si on trouve en elle toutes les inspirations du dévouement et de l'abnégation, sans lesquelles le christianisme ne serait qu'un système philosophique un peu meilleur seulement que ceux qui l'ont précédé; il faut convenir tout de suite que l'Évangile ne ne prête pas avec autant de docilité à seconder les entreprises ambitieuses, à établir des lois au nom desquelles certains hommes demandent aux autres comme un droit et comme un devoir une obéissance qui n'est due qu'à Dieu lui-même. Richer, on le voit, n'a pas été aussi

novateur qu'il eût pu l'être. Il aurait dû se montrer un peu moins scholastique pour le fond et pour la forme, et ne pas ajouter une foi entière à un argument bien tourné, à un syllogisme bien déduit. Les raisonnements n'ont de valeur que par l'idée qu'ils mettent au jour. Une dialectique, quelque puissante qu'elle soit, ne réussira jamais à entraîner les âmes et à forcer les convictions, si elle ne recouvre pas des pensées vraies, fortes et saintes. On peut surprendre l'esprit par un enchaînement de raisons ingénieuses, mais pour aller jusqu'au cœur, d'où procèdent les sources de la vie[1], il faut davantage. Il faut quelquefois attaquer en face les opinions les plus répandues et les mieux accréditées. C'est alors seulement que l'on prouve que la vérité a une force interne et mystérieuse et que l'amour que l'on a pour elle est un véritable amour, puisqu'il a le caractère de désintéressement et de dévouement auquel on le reconnaît; et qu'on ne craint pas de blesser l'opinion et d'irriter momentanément les hommes dans le seul but de leur donner la lumière des choses d'en haut et par elle aussi la compréhension du droit et de la justice ici-bas.

En invoquant la loi morale de la conscience et en mettant cette loi au-dessus des déclarations et des bulles des papes, Richer oublie de nous apprendre quel est le critère de cette loi pour lui. Peut-être n'est-ce pas tout à fait un oubli; comment oser dire à une Église entièrement établie sur la tradition, que toutes les autorités traditionnelles qu'elle invoque ne sont rien auprès de l'autorité des écritures? Richer n'eut pas ce

[1] Proverbes IV, 23.

courage. Il parla beaucoup du principe supérieur auquel il voulait remonter, mais il n'osa pas le nommer, et il subordonna cette autorité seule vraie et seule légitime à l'autorité plus que suspecte des conciles.

Ce n'était pas à mi-chemin que devait s'arrêter Richer dans sa tentative. Pour mettre une confiance aussi complète et aussi absolue que la sienne dans les conciles, il semble qu'il n'ait tenu aucun compte de l'histoire. Il faut, en vérité, que la tradition ecclésiastique de l'Église gallicane ait eu bien peu de solidité dans ses fondements pour avoir été renversée de fond en comble par les canons du seul concile de Trente. Le droit gallican avait cependant triomphé dans les circonstances qui amenèrent la réunion de cette assemblée, puisqu'on avait hautement déclaré qu'elle seule pouvait sauver l'Église menacée par la Réforme. Elle eût dû, semble-t-il, corriger les abus qui avaient mis des armes si puissantes entre les mains des réformateurs ; et cependant par une fatalité singulière il advint que ce fut au contraire cette même assemblée qui non-seulement sanctionna et légitima le passé mais qui encore ferma par ses décisions la porte à toute réforme ultérieure. Le concile organisé sur la base de l'infaillibilité, loin d'être un instrument favorable aux partisans de l'Église gallicane, peut devenir une arme terrible et se tourner contre eux. Considérées isolément, ces assemblées peuvent avoir, sous la pression des événements contemporains, une heureuse influence et exercer une salutaire autorité morale ; mais la prudence commande d'envisager aussi le cas opposé comme très-admissible. Car, ne l'oublions pas, le principe illégitime et despotique de l'infaillibilité est toujours là ; principe funeste

qui mène fatalement à la formation des pouvoirs absolus.

Instruit par l'exemple du concile de Trente, et comprenant que cet exemple pourrait se reproduire, Richer a laissé entrevoir qu'il y avait un moyen de soustraire ces réunions à l'influence directe du pape et au mode de convocation par son intermédiaire. Ce moyen, c'est donner au prince le droit d'assembler les conciles universels. Mais cette mesure est sinon impraticable, du moins peu légale et très-incomplète. De quel droit les princes exerceraient-ils un privilége qui doit au moins appartenir au pape au même titre qu'à eux? On traite du reste dans ces conciles des questions de doctrine et de croyance, pour la tractation opportune desquelles ils sont et doivent rester incompétents. Est-il bien sûr du reste que même au point de vue disciplinaire ils aient le droit d'exercer une action sur l'Église et d'en influencer les décisions? Mais ce n'est pas tout. Comment pourra se réunir dans le cas indiqué, le concile universel? Suivant la tradition ecclésiastique, rien n'est plus simple : que ce soient les empereurs romains ou le souverain-pontife qui les aient convoqués, leur appel a été entendu, puisqu'alors il y avait dans le pouvoir civil et dans le pouvoir religieux unité complète. Le commandement partant de l'un ou de l'autre, ou de tous les deux réunis s'adressait soit à des sujets, soit à des fidèles. Mais aujourd'hui que le pouvoir civil est partagé entre tant de mains diverses, où la puissance politique change de point de vue et de conduite, suivant les intérêts des peuples, comment mener à bonne fin une entreprise aussi considérable que la convocation et la réunion d'un concile universel? C'est un fait qui peut facilement de-

venir une question de politique européenne. Les princes et les peuples qui se décideront pour la réunion immédiate du concile, pourront trouver des adversaires dans d'autres peuples et dans d'autres princes, qui pour des motifs également puissants voudront retarder ou ajourner indéfiniment cette convocation de la délégation du clergé. Il en pourra être ainsi pendant fort longtemps, et n'y eût-il qu'un seul État qui s'abstînt d'accorder son adhésion, ce refus suffirait pour enlever au concile le titre d'universel et par conséquent pour lui retirer le privilége de l'infaillibilité. Il est presque impossible matériellement d'adopter ce moyen, et l'impossibilité matérielle n'existât-elle pas, le principe serait illégal, et l'abus passerait alors du pape au prince en s'aggravant peut-être au lieu de s'affaiblir.

Mais le concile, quelque nombreux qu'il soit, mérite-t-il ce titre d'universel? N'est-ce pas là plutôt un étrange abus de mots? L'Église n'est pas universelle dans le sens absolu qu'a ce terme. Elle n'embrasse que la totalité de ceux qui reconnaissent Jésus-Christ. Le concile peut à moins de titres encore prétendre à cette universalité. Il n'est, à proprement parler, qu'une délégation du clergé catholique, et le clergé catholique n'est lui-même qu'une partie très-infime de l'Église. On peut donc dire au sujet du concile ce que Richer a déjà déclaré au sujet du pape: c'est que l'Église doit être au-dessus de tous les deux, par la raison irréfutable que le tout doit l'emporter sur la partie, en dépit du degré d'excellence de cette partie.

Enfin il argumente très-imparfaitement, en refusant l'infaillibilité à un seul et en l'accordant à la pluralité. Les mêmes raisons qui démontrent l'absence d'autorité

absolue et infaillible du souverain-pontife peuvent facilement être invoquées dans le même sens contre les membres du concile universel pris individuellement et contre le concile pris en bloc. Quoi qu'on puisse dire, une foule d'impossibilités ne vaudront jamais plus qu'une impossibilité, et dix chandelles éteintes ne réussiraient pas à mieux éclairer qu'une seule chandelle éteinte. Rien ne saurait donc établir l'infaillibilité d'une somme d'individualités qui, prises à part, sont toutes faillibles, le tout ne pouvant jamais être égal qu'à la somme des parties[1].

L'action de Richer sur son époque a donc été moindre que ce qu'elle eût pu être s'il avait eu assez de courage pour être conséquent. Tout en voulant être un réformateur, il est allé moins loin que ce qu'il avait semblé annoncer, lorsqu'après avoir été nommé syndic de la Faculté de Paris, il ne consentit à accepter ce poste, auquel l'avaient élu ses collègues, qu'à la condition expresse que ces derniers travailleraient avec lui et de tout leur pouvoir à faire revivre et régner les doctrines qui avaient distingué cette Faculté à l'époque où elle osait opposer une barrière et un tempérament à l'autorité des souverains-pontifes. Est-ce par timidité naturelle ou par suite de l'influence de son temps que Richer s'est montré moins énergique et moins décisif que son prédécesseur et maître Jean Gerson? Ces deux motifs à la fois peuvent avoir agi sur lui. Gerson avait osé mettre en question dans son traité *De auferibilitate papæ*[2] l'existence même de la dignité papale. Richer, qui aurait eu besoin d'avoir le même droit ou la même har-

[1] *De ecclesiast*, § I.

[2] T. II, édition d'Ellies Dupin.

diesse n'osa pas aller jusque-là. Du reste il a, comme on a pu s'en convaincre, omis plusieurs arguments qui auraient établi sa cause sur un solide terrain. Mais il fallait en venir au remaniement des principes constitutifs de l'organisation de l'Église catholique, et au surlendemain du concile de Trente, au lendemain de la Ligue, à la veille de la guerre de Trente ans, il est facile de comprendre qu'il n'ait pas osé soulever d'aussi écrasantes questions. Au surplus il serait injuste de rendre Richer responsable des conséquences d'une doctrine qui était née avant lui et qui était déjà en grand péril quand il a essayé de la restaurer au milieu des événements les plus hostiles à sa résurrection. Les opinions gallicanes, à peu près perdues d'avenir depuis le concile de Trente, parce qu'il fallait alors inaugurer fermement le principe de l'unité, ne se sont jamais depuis relevées du coup qu'elles reçurent. Condamnées à ne pas oser s'affirmer hautement devant une majorité ecclésiastique soupçonneuse, elles ont contracté dans cette demi-existence le défaut inévitable des doctrines timorées, elles n'ont été ni assez précises, ni assez fermes, ni assez dogmatiques. Excellentes comme moyens de critique et pour signaler des imperfections et des illégalités du système ultramontain, elles n'ont pas eu assez de force pour se substituer à lui, parce qu'elles manquaient du caractère radical qui est la condition essentielle de toute réforme sérieuse.

Ce que Richer n'a pas osé dire, d'autres écrivains, catholiques comme lui, mais appartenant à la jeune école gallicane contemporaine, l'ont osé. Nous nous voyons forcé, pour faire comprendre notre jugement sur Richer, qu'on trouvera peut-être sévère, d'exposer

les doctrines qui, d'après nous, ont heureusement modifié et complété les siennes. Richer avait commis une erreur capitale, c'était celle d'avoir confondu l'Église avec le clergé, et d'avoir, par suite de cette erreur, donné au seul corps ecclésiastique une autorité qui, en droit, était la propriété de la communauté chrétienne catholique.

Les continuateurs de Richer, et entre autres Bossuet, qui possède, à notre avis, bien moins de titres à la reconnaissance des Gallicans que son savant prédécesseur, virent bien la lacune, mais ils n'osèrent pas la combler. Pourquoi? Leur regard apercevait-il seulement le mal sans voir le remède? Cette supposition n'est guère admissible, quand elle concerne des prélats aussi éclairés que ceux qui composaient l'assemblée gallicane de 1682, et quand surtout cette assemblée est présidée par un homme tel que Bossuet. Mais ils reculèrent devant la gravité du moyen à employer. Il n'était pas possible de remplacer l'autorité du pape par celle du concile; le débat devenait forcément, entre les deux parties intéressées, un procès scandaleux où mutuellement elles auraient signalé leurs endroits faibles et proclamé l'insuffisance de leurs titres réciproques. On n'eût abouti à rien en suivant cette voie. Que faire alors? Chercher une autorité qui pût mettre hors de combat les deux premières et les remplacer plus légitimement et plus avantageusement? C'était là, en effet, la meilleure route à suivre pour arriver à une solution et pour clore définitivement l'ère trop féconde des démêlés entre la cour de Rome et la cour de France. Mais ce moyen c'était l'élection de tous les membres du clergé, par le vote de tous les membres de l'Église, ainsi que cela se pra-

tiquait primitivement, d'après le témoignage de la tradition la plus reculée. C'était la réintroduction dans l'existence de l'Église du suffrage universel. C'était l'envahissement du corps sacerdotal par l'élément laïque ; le vieil esprit de caste était atteint dans son essence, et l'égalité de tous les membres de l'Église, leur aptitude à participer au gouvernement disciplinaire ecclésiastique de toute la communauté, était proclamée et inaugurée. Les réunions des conciles eussent alors changé de principe et de signification. Jusqu'à un certain point on eût pu dire que le droit chrétien était fondé, puisqu'il eût reposé effectivement sur un de ses éléments incontestables et primordiaux : l'égalité. Du reste, comme l'établissent la tradition et le bon sens, « l'ancienne discipline apostolique est le régime qui offrit au sein des ténèbres de la servitude païenne le premier et le plus parfait modèle des gouvernements libres. Les magistratures spirituelles, conférées au mérite par l'élection, le suffrage universel éclairé, tempéré par l'influence des plus dignes, l'accord divin de l'ordre et de la liberté, un organisme admirablement ordonné de ses trois parties essentielles, laïques, prêtres, évêques, tous avec leurs fonctions et leurs droits, leur part de pouvoir et de responsabilité[1]. »

« En France, au commencement du moyen âge, la coutume subsistait d'assembler encore de vrais comices populaires, où les anciennes formules nous montrent ensemble les clercs de la ville et de la campagne, les nobles et autres laïques, les moines, les veuves et les vierges. C'est dire que l'âme du gouvernement ecclé-

[1] Huet, *Du gallicanisme dans l'ordre civil et religieux* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1855).

siastique avait été primitivement les élections par le concours du clergé et du peuple[1]. »

Les assemblées religieuses eussent alors parfaitement pu se passer du privilége illusoire d'infaillibité, car elles auraient eu le caractère de la légalité qui est moins prétentieux, plus réalisable, et qui était bien plus capable surtout de communiquer à leurs décisions le caractère d'autorité dont toute délégation a besoin d'être revêtue. Il est très-probable que les collègues de Bossuet eurent comme lui une perception très-nette des modifications profondes que pourrait introduire dans l'Église l'intervention de l'élément laïque. Mais toute une révolution était en germe dans cette simple mesure. Or ni Louis XIV ni Bossuet n'étaient assez révolutionnaires pour mettre sérieusment en péril le principe de l'autorité religieuse; l'incendie qui eût alors menacé le siége apostolique eut pu facilement consumer cent ans plus tôt le trône où siégeait le principe de la monarchie de droit divin. C'est ce qui explique la stérilité qu'a eue pour l'Église de France cette fameuse déclaration des quatre articles. Ils existent bien, en effet, ces quatre articles, mais ils sont décrétés par une assemblée particulière dont le pape avait le droit de ne pas se soucier, puisque cette assemblée n'osait pas attaquer le privilége et le principe qui faisait le pape de beaucoup supérieur à elle. Tant que ce principe ne serait pas attaqué, le pape pouvait être sans inquiétude, et il était sûr d'avance qu'on ne l'attaquerait jamais, car les deux principes du pouvoir absolu dans la sphère des idées religieuses et dans la sphère de la vie civile

[1] Huet, *Du gallicanisme dans l'ordre civil et religieux* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er janvier 1855).

sont solidaires l'un de l'autre. Aussi arriva-t-il qu'après avoir prié, menacé, temporisé, Louis XIV fut obligé de céder devant l'attitude inflexible et silencieuse du souverain-pontife qui refusait les bulles d'évêques, tant que les quatre articles ne seraient pas abrogés ou annihilés. Enfin, las de luttes et cédant aussi, d'un côté à la pression qu'exerçait sur lui son entourage, de l'autre à la mauvaise fortune qui le poursuivait depuis quelque temps, Louis XIV et les évêques qui manquaient de bulles, écrivirent en 1693 au pape Innocent XII cette fameuse lettre où il est dit que l'on promet que *les choses contenues dans la déclaration de 1682 ne seront point observées*[1].

Louis XIV comprit, qu'étant lié par le concordat, il se serait vainement obstiné dans une résistance insoutenable. Les liens du concordat étaient bien étroits et bien durs, soit pour le roi, soit pour le clergé, soit pour l'Église de France, ce qui n'empêcha pas que les mêmes vues malheureuses qui avaient égaré François Ier, n'aient égaré au commencement de ce siècle le plus grand de tous les organisateurs. Voilà donc à quoi ont abouti en définitive les opinions gallicanes: à deux concordats qui garottaient sans pitié la liberté religieuse, concordats séparés par une tentative d'indépendance qui n'a été qu'un avortement définitif. Sous l'influence du mouvement monarchique et ultramontain de 1814 on a été même jusqu'à inaugurer le principe des religions d'État, principe funeste, qui entraînait forcément le gouvernement civil dans la voie des persécutions à l'égard des dissidents. Principe fatal à l'État lui-même,

[1] De Pradt, *Histoire des quatre concordats*, vol. I, p. 349.

à la liberté individuelle et à la législation, car les ministres de la religion dominante demanderont sans cesse à l'État, qui est enchaîné par un pacte, des concessions et des complaisances illégales pour l'Église qu'ils représentent, en même temps qu'ils voudront attirer des rigueurs injustes sur les libres penseurs et sur les communions rivales.

Le concordat de 1801, édition revue et corrigée de l'union du sacerdoce et de l'empire « témoigne une remarquable entente de ce qui fait la force et la paix d'une nation, mais en même temps un singulier oubli de la liberté, un mince respect pour la conscience individuelle et une complète méconnaissance du côté moral de l'homme[1]. » L'idée qui a présidé au concordat « se résume dans ce mot qu'on prête à Portalis, régulariser et renverser la superstition[2]. »

Sous l'influence sérieuse du réveil en France des spéculations philosophiques et du mouvement religieux qui date à proprement parler de 1830, quelques esprits courageux, quelques âmes pieusement clairvoyantes ont repris la tradition abandonnée des vraies opinions gallicanes et n'ont reculé ni devant la logique ni devant les conséquences possibles. La question de l'introduction de l'élément laïque dans l'Église au point de vue administratif a été reprise. La tendance générale qui a dicté les pragmatiques a été de nouveau examinée et élargie. Dans les pragmatiques, en effet, l'Église nationale de France voulait conserver son indépendance disciplinaire et sa nationalité. Mais pour

[1] Ernest Renan, *De l'avenir religieux des sociétés modernes*, p. 780.

[2] *Id.*

éviter les excès du pouvoir papal, elle s'exposait, par son union avec l'État, à subir les excès du pouvoir civil et monarchique. Richer appartient à la génération des esprits qui n'ont pas dépassé ce point de vue. Mais depuis l'apparition de son livre, d'autres faits s'étaient produits qui étaient les indices certains, les symptômes indubitables de nouvelles complications survenues dans la société religieuse. Il y avait des germes de désordre, et malgré le calme apparent qui régnait dans la sphère des dogmes, l'Église catholique était très-réellement sous le coup d'une crise [1]. Cette crise peut être caractérisée par ces mots : antagonisme déclaré et répugnance des représentants de l'Église catholique pour tout cet ensemble vivant de faits, de principes, d'aspirations qu'on appelle la civilisation moderne. Depuis l'expression qu'à ce sujet Fénelon et Bossuet avaient donnée à leurs douleurs et à leurs angoisses, jusqu'aux pièces qui, de nos jours, émanent du Vatican empreintes de tristesse et pleines de lamentations, la situation ne s'est en rien modifiée. Qui avait tort? était-ce la société qui s'éloigne avec une indifférence à peine dissimulée de la religion, ou l'Église qui s'attriste de toutes les circonstances, où la société croit trouver d'intarissables sujets de joie? Il n'était pas admissible que le tort fût absolument d'un côté ou de l'autre. Il était bien plus problable de supposer que ce dissentiment n'avait pour cause et origine qu'un malentendu.

Telle a été l'opinion de M. Bordas-Demoulin qui, voyant avec regret l'Église s'efforcer de revenir vers les institutions du moyen âge qui lui rappelaient sa gran-

[1] Émile de Laveleye, *Revue des Deux-Mondes*, 15 février 1863, p. 811.

deur et sa puissance passée, l'avertit que, malgré le charme que peuvent avoir de tels souvenirs, il faut qu'elle s'arrache à eux, qu'elle en détourne ses regards et qu'elle marche résolûment à la tête de la civilisation vers les modifications que le temps présent la presse avec tant d'instances d'introduire dans toute sa constitution. Le mélange du temporel et du spirituel, dit le savant publiciste, a été la racine première de tous les maux de l'Église. C'est parce que son chef a régné sur toutes les puissances du monde à un point donné de l'histoire, qu'elle prétend régner toujours. Le corps ecclésiastique en sera constamment à exprimer les regrets de ce qui n'est plus et à méconnaître la légitimité de ce qui est. Il y aurait donc illusion à attendre de ce clergé l'application du remède au mal, puisque ce remède ne ferait que consommer la ruine de ses prérogatives. C'est un laïque qui n'hésite pas à le proposer et à dire que l'institution religieuse doit accomplir de grandes réformes pour pouvoir concorder avec les institutions laïques à côté desquelles elle est appelée à vivre dans le monde actuel. Dans son important ou-des *Pouvoirs constitutifs de l'Église*, M. Bordas-Demoulin a exposé l'ancienne organisation, revendiqué les droits des prêtres et des laïques, montré le rôle indispensable de l'élection populaire, tracé, en un mot, le programme des réformes nécessaires pour que la discipline ecclésiastique fût mise en harmonie avec les besoins de la société moderne.

Ce serait cependant une erreur de croire que la nécessité d'introduire ces profonds changements dans l'organisation, dans l'enseignement, dans les vues de l'Église catholique échappent complétement à tous les

membres de son clergé, et que toute initiative, toute spontanéité sur ce sujet soit laissées aux laïques. Nous avons vu tout récemment des partisans très-déclarés des réformes indiquées par le livre des *Pouvoirs constitutifs de l'Église.* Bien plus, du sein de ce même clergé, dans les diverses Églises nationales d'Allemagne et d'Italie, sont sortis de courageux publicistes qui se sont engagés dans la voie frayée par M. Bordas-Demoulin. Un des historiens les plus accrédités du catholicisme, M. Dollinger, professeur à Munich, tout en ne condamnant pas formellement le pouvoir temporel, croit cependant que la crise actuelle amènera des réformes aussi importantes que nécessaires.

Avant lui, le père Passaglia, en Italie, et le chanoine Hirscher, professeur de théologie à Fribourg, ont affirmé d'une façon respectueuse, mais ferme, que l'Église réclamait de longues et de profondes modifications. La conclusion de tous ces fils de l'Église orthodoxe, c'est qu'il est aussi impossible de remettre l'Église sous le joug du moyen âge, que de faire succéder l'an 1000 au dix-neuvième siècle.

Disons un dernier mot de l'influence momentanée qu'exerça le livre de Richer, et nous terminerons cette étude après avoir accordé aussi un dernier souvenir à celui dont l'ouvrage en a été la première occasion.

Si l'action du traité *De ecclesiastica et politica potestate* fut moindre que l'auraient désiré les partisans des idées gallicanes, il ne faudrait pas croire pour cela qu'elle ait été nulle à l'époque où il parut. L'ouvrage avait été publié en 1611, et déjà en 1612 les menées de la cour de Rome avaient été assez puissantes pour que la cour de France ordonnât que l'auteur fût déposé de

la dignité de syndic[1]. Mais cette vengeance ne satisfit pas les ennemis du docteur ; ils voulurent, après avoir atteint l'homme, étouffer la doctrine qu'ils désignaient déjà sous le nom caractéristique de *richerisme*[2]. Ils poursuivirent les nombreux partisans qu'il comptait encore au sein de la Sorbonne. Secondés par André Duval[3], qui a été, parmi les membres de ce corps, l'ennemi personnel d'Ed. Richer, ils amenèrent plusieurs d'entre eux à renoncer à leurs opinions. Les jésuites et le nonce travaillaient ardemment à décider la cour d'envoyer Richer à Rome pour s'y justifier par-devant la congrégation de l'Index. Si ce parti eût prévalu, c'en eût été fait du docteur gallican. Mais le prince de Condé, qui était hostile à la régence, s'interposa en sa faveur et n'eut pas de peine à démontrer qu'une semblable faiblesse était souverainement injuste et indigne de la monarchie française. Néanmoins, le cardinal duc d'Épernon, furieux d'être frustré dans ses espérances, fit jeter son adversaire en prison. Le Parlement l'en fit sortir, mais la vie du pauvre docteur n'en fut pas moins, à partir de cette époque, empoisonnée par la persécution. En 1620, on lui arracha une déclaration dans laquelle il disait que la concision de son écrit l'avait fait soupçonner de vouloir ravir au pape et au clergé une partie de leur autorité ; qu'en conséquence il se déclarait prêt à répondre de ses doctrines et à les interpréter

[1] Baillet, *Essai sur la vie et sur les écrits d'Ed. Richer*, p. 93 et 204.

[2] Schrœckh, *Histoire de l'Église depuis la Réformation*, p. 429.

[3] André Duval a composé une critique du livre d'Ed. Richer, sous le titre de : *Libelli de ecclesiastica et politica potestate elenchus. Pro suprema Romani pontificis in Ecclesiam auctoritate.* Cet ouvrage est dédié au cardinal duc Duperron.

dans un sens catholique. Ed. Richer était alors âgé de soixante ans. On crut pouvoir tout obtenir d'un vieillard accablé par l'âge et par le découragement. On avait progressivement fait le vide autour de lui, et quand on le jugea assez isolé, assez attristé, on essaya une suprême tentative. Le pape avait déjà déclaré qu'il comptait sur une rétractation complète et solennelle du traité incriminé. Richer, quoique affaibli, résista à toutes les suggestions. Cependant, comme cette résistance mettait du froid dans les rapports que le cardinal Richelieu entretenait avec la cour de Rome ; comme le ministre français tenait beaucoup à se faire pardonner ses alliances avec les princes protestants d'Allemagne et de Suède, il résolut de terminer ce débat, qui n'avait eu jusqu'alors à ses yeux que l'importance d'un incident scolaire, au gré de la cour de Rome, et chargea le frère Joseph du succès de cette négociation. L'éminence grise, en qui se trouvait plutôt être de l'étoffe d'un général d'armée que de celle d'un prince de l'Église, traita le défenseur des libertés de la Sorbonne comme un conspirateur de la pire espèce avec lequel tous les moyens étaient légitimes. Il l'invita à dîner, et après le repas, il le somma devant un notaire apostolique de se rétracter. Deux assassins appostés lui mirent le poignard sur la gorge pendant qu'on lui présentait une rétractation en forme à laquelle il ne manquait plus que sa signature. Terrifié par une pareille scène, il la donna. Mais ce fut pour lui le coup mortel: l'effroi, la douleur et le regret de s'être laissé intimider le firent tomber en langueur et il mourut le 28 décembre 1631 [1].

Ce fut un homme convaincu. Martyr obscur et peu

[1] Baillet, *loc. cit.*, p. 205-407.

glorifié de la liberté religieuse, il fera naître, malgré l'insuffisance de sa tentative, dans tous les cœurs dévoués à la cause de la vérité, des sympathies sincères et des regrets pour l'insuccès de son entreprise. On se demandera même avec un étonnement mêlé de tristesse, comment il a pu arriver qu'un tel homme ait été abandonné dans une voie aussi féconde, dans une cause aussi juste. Cependant, si l'on interroge et si l'on étudie sérieusement l'époque à laquelle Ed. Richer appartient, on se rendra facilement compte d'abord de son isolement et ensuite de son échec. Ce fut un avortement complet, mais les esprits perspicaces auraient pu à la rigueur le prédire dès le lendemain de la mort de Henri IV.

Edmond Richer avait besoin de triompher à la fois des hommes et des conjectures présentes; et il faut même ajouter à ces causes d'insuccès celles qui furent produites par le mode de démonstration qu'il avait adopté et par la langue elle-même dont il se servit.

La rédaction de son ouvrage en latin, la forme scolastique et fatigante qu'il lui donna, n'en rendirent la lecture et l'application possibles qu'aux gens de cabinet; si le nombre des lecteurs de Richer fut peu considérable, celui de ses partisans fut moindre encore. Il ne put donc pas compter sur la force qui domine toutes les autres, et qui s'appelle l'*opinion publique*. Ce défaut de publicité fut cause que Richer ne put en appeler qu'à la sympathie de quelques libres penseurs. Il n'eut de crédit qu'auprès de ces hommes qui font un bienveillant accueil aux hautes spéculations philosophiques et religieuses, mais qui ne sont ni assez nombreux ni assez puissants pour faire passer leurs convictions dans

l'ordre des faits. D'ailleurs, la prudence conseillait à ces derniers de s'abstenir de toute marque d'approbation trop accusée en face des adversaires dangereux et des ennemis implacables que s'était attirés notre auteur. C'était lui, en effet, qui dans deux circonstances diverses avait fait échouer les tentatives que firent les jésuites à Clermont et à Paris, pour s'introduire dans le haut enseignement et pour l'absorber tout entier plus tard. Richer, alors syndic, vit le danger, le signala, et fut assez heureux pour remporter cette fois, avec l'aide de ses collègues, une victoire complète. En revanche, la compagnie de Jésus, dévouée aux intérêts de l'ultramontanisme, ne cessa désormais de poursuivre de sa haine l'audacieux docteur gallican.

Quelque temps après, le nombre de ses adversaires s'accrut encore par l'union qui s'opéra entre les membres du haut épiscopat français, les cardinaux de Joyeuse, Duperron d'un côté et entre les nonces des papes de l'autre, afin d'arrêter d'abord la publication et, plus tard, la propagation du traité *De ecclesiastica et politica potestate.* Cette ligue poursuivait un but encore plus avantageux pour l'avenir, c'était celui de faire à la cour de Rome des partisans dévoués au milieu même de la Faculté de Paris.

Ce qui pourra surprendre cependant, c'est l'indifférence que la cour témoigna pour tous ces débats théologiques. On comprendrait à la rigueur ce dédain durant la période de la régence, où l'état de trouble du royaume, la faiblesse du gouvernement, l'incapacité prouvée de Marie de Médicis et l'incurie de ses ministres offriraient des raisons assez plausibles pour l'expliquer. Mais on a le droit de s'étonner que Richelieu n'ait

pas vu dans la personne de Richer le défenseur ardent, éclairé et convaincu des droits de la couronne de France, menacés par les prétentions des pontifes romains. Cette inintelligence et, disons le mot, cette faute du politique le plus consommé de l'époque, suffisent pour nous expliquer le peu d'énergie que déploya le Parlement en faveur du maintien des libertés gallicanes en général et dans l'intérêt de notre syndic en particulier. Du reste, depuis l'apparition de la réforme, le Parlement avait pris, vis-à-vis de toutes les innovations religieuses, une attitude très-froide et très-réservée. Il refléta dans toutes les circonstances qui firent appel à son initiative, l'affaiblissement dont la royauté fut atteinte avant et après Henri IV. Cette inertie fut elle-même en partie l'œuvre des jésuites, qui comprenaient tout le bien que pourraient faire à leur cause des partisans de la haute magistrature française. Ils étaient déjà parvenus à introduire dans ce corps de nombreuses créatures, et parmi elles on comptait le premier président Nicolas de Verdun.

En face de tant d'éléments de rivalité et de haine, que pouvait faire la Faculté de Paris? Dans son sein néanmoins se trouvaient de très-nombreux et de très-courageux défenseurs des opinions gallicanes; mais ne se sentant soutenus ni par le pouvoir royal, ni par la magistrature, ni par l'opinion publique, les collègues de Richer se laissèrent gagner peu à peu par les avances que leur firent les nonces, et par les promesses de dignités ecclésiastiques que leur prodigua la cour de Rome. Presque tous insensiblement abandonnèrent la cause des idées gallicanes et en vinrent à un tel point de docilité qu'ils n'osèrent pas même protester

contre les violences exercées sur Richer, et contre les persécutions qui, après avoir empoisonné sa vie, en précipitèrent le terme.

Si l'ouvrage de Richer n'a pas l'importance d'un grand événement historique, et n'exerça sur les esprits de son temps qu'une influence relativement minime, nous pouvons dire en revanche que l'homme reste encore de nos jours digne de l'admiration sincère, de la reconnaissance sympathique de la postérité. Pour être équitable, il faut le juger moins par ce qu'il a fait que par ce qu'il voulut faire. Il faut mesurer l'importance et la valeur de l'homme, non pas au résultat de l'entreprise, mais d'après les sentiments, les convictions et le courage que cette entreprise suppose en lui. Dans un temps où le régicide trouvait des apologistes impunis, traduire hautement son indignation d'un pareil fait, n'était pas une médiocre audace, puisqu'elle exposait celui qui s'en rendait responsable au déchaînement et aux vengeances de la passion religieuse surexcitée. Nous devons dès lors savoir gré à Richer d'avoir élevé la voix au milieu de conjonctures si menaçantes. De pareils hommes, quoi qu'il arrive, sont les pionniers vénérables du droit de la conscience et de la liberté de l'esprit. Leurs appels peuvent être couverts par les clameurs de la génération d'un siècle, mais la génération du siècle qui suit y répondra certainement. Les événements de 1682 et les faits contemporains confirment en faveur de Richer cette loi inexorable du progrès. Des esprits intrépides, des consciences éclairées et droites, des plumes éloquentes et consciencieuses sorties du

catholicisme moderne, ont accepté l'héritage du docteur sorbonniste, poursuivi sa tâche, et soutenu sous nos yeux la cause impérissable de la liberté, de la vérité et de l'avenir.

---

Vu par le président de la soutenance,
JUNG.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 22 juillet 1863.
Le Recteur, DELCASSO.